

TOMO VI

Dignidad y derechos humanos

COLECCIÓN TEMAS EN DERECHOS HUMANOS

Centro Internacional
para la Promoción de los
Derechos Humanos



Centro
Bajo los auspicios
de UNESCO



Centro Internacional
para la Promoción de
los Derechos Humanos

TOMO VI

Dignidad y derechos humanos

COLECCIÓN TEMAS EN DERECHOS HUMANOS

Centro Internacional
para la Promoción de los
Derechos Humanos



unesco

Centro
Bajo los auspicios
de UNESCO



Centro Internacional
para la Promoción de
los Derechos Humanos

DIRECTORA EJECUTIVA:
Dra. Ana Belén Mármora

DIRECCIÓN DE DESARROLLO DE LAS CAPACIDADES INSTITUCIONALES:
Sr. Bryan J. Mayer

DIRECCIÓN DE ESTUDIOS E INVESTIGACIÓN:
Dra. Dafne Guadalupe Montoya von Specht

DIRECCIÓN NACIONAL MUSEO SITIO DE MEMORIA ESMA:
Lic. Fernando Vedoya

DIRECCIÓN TÉCNICO ADMINISTRATIVA:
Sra. Vanessa Alejandra Jardín

COORDINACION DE ASUNTOS JURÍDICOS:
Dra. Marina Laura Frunzi

ISBN: 978-631-91552-0-4

Dignidad y derechos humanos. Colección Temas en Derechos Humanos
- N° 6

1ra. edición - diciembre 2025

Publicado por:

CENTRO INTERNACIONAL PARA LA PROMOCIÓN DE LOS DERECHOS
HUMANOS bajo los auspicios de Unesco.

Av. del Libertador 8151, C1429BNB, C.A.B.A., Argentina.

Mail: publicaciones@cipdh.gov.ar

Diseño de Tapa: Marcela Braccelarghe

Diseño Editorial: Nicolás Seguí

El contenido de esta publicación expresa solo la opinión de sus autores,
y no necesariamente la del CIPDH ni la de sus directores.

Índice



Prólogo.....5

Introducción 11

Dignidad y naturaleza humana

EDUARDO R. SODERO..... 15

1. Presentación del tema16

2. La tríada «hombre-persona-dignidad».....18

3. ¿Qué es lo que hace digno al hombre?.....22

4. Dignidad, perfección y autonomía28

5. Conclusión: Dignidad, derechos y deberes humanos33

Dignidad humana y tratados internacionales: protección de la vida y la familia frente a lecturas abusivas

NEYDY CASILLAS - MARIA ANNE QUIROGA.....43

1. Introducción: ¿Por qué volver a hablar de dignidad humana?..... 44

2. La dignidad humana como fundamento de los derechos: enfoque filosófico-jurídico.....45

3. La dignidad en los instrumentos universales de derechos humanos.....47

4. Amenazas a la dignidad humana derivadas de interpretaciones expansivas de los instrumentos internacionales.....	50
5. Dignidad, diversidad cultural y soberanía de los pueblos.....	56
6. Conclusión: Recuperar la dignidad para proteger a todos.....	59

Trata de personas y dignidad humana, con especial mención a la maternidad subrogada

URSULA C. BASSET.....	65
1. Qué es la dignidad humana.....	66
2. La trata de personas como negación de la dignidad humana.....	69
3. El estado del arte respecto de la trata.....	72
4. Las funciones de la dignidad en relación con la trata de personas.....	73

Dignidad humana e Inteligencia Artificial: tensiones y caminos hacia una gobernanza ética

ERNESTO FERNANDEZ POLCUCH.....	79
1. Marco conceptual.....	82
2. Riesgos y tensiones.....	83
3. Autonomía limitada y pérdida de agencia.....	83
4. Discriminación algorítmica y desigualdad.....	84
5. Vulneraciones a la privacidad e identidad.....	85
6. Hacia una gobernanza ética de la IA centrada en la dignidad humana.....	86



Prólogo

Pocas veces en la vida uno se encuentra con oportunidades históricas o con la posibilidad de hacer realidad sueños anhelados. Quienes me conocen saben que siempre me sentí llamada a decir, escribir, hacer y dedicar mi profesión al servicio de la construcción de una sociedad más digna.

Fue tal vez mi paso por la sociedad civil y mi acercamiento a los derechos humanos desde el ámbito académico lo que me permitió conectar dos dimensiones o realidades de mi propia rutina: para hacer bien el bien es necesario formarse. Y lo curioso, es que cuando esa formación se traduce como una búsqueda apasionada de la verdad se llega entonces a sembrar en el alma y en la mente las convicciones que dan sentido a la profesión, vocación y misión.

Asumí la Dirección Ejecutiva del Centro Internacional para la Promoción de los Derechos Humanos (CIPDH) con la convicción de que en la era de los derechos humanos sigue plenamente vigente la lucha por los mismos pero con una redundancia que nos obliga a retornar a la base de su existencia y de la existencia de todo el derecho, producto de la inflación de los derechos humanos en las últimas décadas.

Por eso, partiendo de la premisa justiniana en el Digesto de que “a causa del hombre existe el derecho” decidimos convocar a los especialistas en la materia para poder definir y entender a la dignidad humana como la base de todo el edificio de derechos y base de todo el tejido social.

Este trabajo busca resaltar los conceptos nodales sobre los cuales existen los derechos humanos y en el cual se sostiene la raigambre de todos los derechos existentes: la dignidad de la persona.

Para ello, vale recordar que este Centro nace con el objeto de promover la profundización del sistema democrático, la consolidación de los derechos humanos y la prevalencia de los valores de la vida, la libertad y la dignidad humana. Y en esta última haremos foco particularmente. Pues bien, vale entonces hacer las primeras preguntas de estudio de este tema que en esta colección profundizaremos: ¿Por qué tenemos derechos? ¿Cuáles son los derechos que tenemos? ¿Hay derechos que tengamos por el solo hecho de “ser” humanos?

Preguntas básicas pero existenciales son las que nos debemos hacer para entender el todo lo que la humanidad tiene hoy a su alcance en el gran bagaje de los derechos, particularmente, humanos. Organismos internacionales, declaraciones, convenciones, tratados, resoluciones, constituciones, leyes, reglamentos, decretos y diversas normas locales e internacionales que bregan por los derechos humanos tienen un mismo fundamento. Sin dignidad no hay derechos. Y sin persona no hay dignidad. Y ahí entraremos entonces en razonamientos conceptuales filosóficos y jurídicos que nos permitan comprender que sin desmenuzar el concepto de dignidad es imposible lograr una adecuada promoción de los derechos humanos.

Para ello, es menester recordar que tal como sostiene Hervada, “La justicia no tiene otra medida que la dignidad del hombre, la condición de persona, en la que se fundamenta todo derecho posible. Por eso, en los platillos de la balanza de la justicia todos los hombres son perfectamente iguales.”⁽¹⁾

A lo largo de esta obra iremos desandando en las notas conceptuales de la llamada “dignidad del ser humano”, que por ser entitativa, tiene cada persona por el solo hecho de serlo, es decir, en cuanto y en tanto es y existe. Repasaremos los instrumentos internacionales de protección de los mismos, haciendo foco particularmente en el concepto de dignidad, que como sustento de los derechos humanos se encuentra presente en las más importantes fuentes del derecho internacional de los derechos humanos.

En sintonía con ello, me gustaría destacar al lector que el trabajo del Dr. Eduardo Sodero es una contribución invaluable para comprender la naturaleza y dignidad humana partiendo de la tríada “persona-hombre-dignidad”. Quisiera especialmente dedicarle un fervoroso agradecimiento al

1 Hervada, J., “Introducción crítica al derecho natural”, p. 30, EUNS, Pamplona, 2001.

doctor por su invaluable aporte a esta obra y la generosidad de compartir su excelentísimo trabajo con tantos lectores que encontrarán en sus líneas la respuesta exhaustiva sobre qué es lo que hace digno al hombre y qué relación hay entre la naturaleza humana y la propia dignidad del hombre y los derechos humanos.

Asimismo, esta obra permite reconocer y estudiar la conceptualización moderna de los derechos humanos desarrollada luego de la Segunda Guerra Mundial y de los horrores del holocausto, culminando en la adopción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH), en París, por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948.

En efecto, esta Declaración es un documento que marca un hito en la historia de los derechos humanos y fue proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas como un ideal común para todos los pueblos y naciones.

En el primer párrafo de su preámbulo establece:

*“Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el **reconocimiento de la dignidad intrínseca** y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”*

Y en su artículo 1º declara explícitamente que:

*“Todos los seres humanos nacen libres e iguales en **dignidad** y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.”*

Hoy, la DUDH es ampliamente reconocida por haber inspirado y allanado el camino para la adopción de más de setenta tratados de derechos humanos, que se aplican hoy en día de manera permanente a nivel mundial y regional, y que contienen referencias a ella en sus preámbulos. Sobre estos instrumentos profundiza el trabajo de la Dra. Neydy Casillas, experta en luchar por el respeto a la dignidad humana desde los organismos internacionales y conociendo de primera mano el aporte de la sociedad civil para acercar a quienes escriben resoluciones, recomendaciones y adoptan conclusiones sobre los derechos humanos a quienes día a día trabajan en el campo para garantizar el acceso de los más vulnerables a los bienes humanos básicos y al primer derecho humano sin el cual no se puede soportar otros, el derecho a vivir.

Luego del estudio a fondo del nodo conceptual de toda la literatura de los derechos humanos abordaremos apartados fundamentales para continuar la lucha por los derechos humanos y la protección de la dignidad de cada persona, especialmente, las más vulnerables y débiles.

Así las cosas, y en tiempos de luchar contra las formas de esclavitud moderna, abordaremos el escenario actual de la trata de personas, que incluye la trata reproductiva como una de sus crecientes expresiones y formas de cosificación y explotación. Sobre este aspecto nos ilustra la Dra. Úrsula Basset, quien actualizará al lector sobre los últimos sucesos del ámbito de los organismos internacionales, como por ejemplo, el reciente Informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra las mujeres y las niñas, sus causas y consecuencias, en el cual examina las distintas manifestaciones de violencia contra las mujeres y las niñas en el contexto de la reproducción subrogada instando a los Estados miembro a impulsar la abolición de este flagelo.

Seguidamente, Ernesto Fernández Polcuch, especialista en diplomacia científica y políticas de ciencia, tecnología e innovación y Representante de UNESCO ante Argentina, Bolivia, Paraguay y Uruguay aportará a esta obra reflexiones sobre un tan relevante como vigente que son las implicancias y posibles afecciones a la dignidad con el uso de la inteligencia artificial abordando los desafíos y tensiones de esta herramienta y el respeto a la dignidad de cada persona. En este sentido, y teniendo presente que la persona humana es un ser finalista, que tiende a la perfección, la cual consiste en alcanzar y realizar sus fines naturales; abordaremos desde la perspectiva de la dignidad todos los avances que a la ciencia, la educación y la tecnología puede brindar el auge del uso de la inteligencia artificial.

Para el lector que recibe esta obra y conoce por primera vez las actividades del Centro quisiera resaltar que desde el CIPDH buscamos impulsar la cooperación para el desarrollo de actividades de formación, promoción y defensa de los derechos humanos a nivel nacional e internacional. Para ello, el conocimiento y estudio de la dignidad del hombre es el primer paso que quisimos desandar en este desafío de la promoción y estudio de los derechos humanos.

Esta obra tiene como destinatarios a todos aquellos interesados en defender a la dignidad de cada miembro de la familia humana como la base de todo el derecho y, especialmente, de los derechos humanos.

Con un agradecimiento por los aportes de cada especialista convocado a participar de esta publicación quiero invitar a quien comience la lectura de estas páginas a formarse para la acción de construir cada día una sociedad más digna sea cual sea el lugar desde donde pueda hacerlo.

Redactar una sentencia, escribir un proyecto de ley, diseñar una política pública, guiar a una organización no gubernamental o dedicarse a la enseñanza: en cada puesto hay algo que preservar y guardar, que es el corazón de una sociedad, la dignidad intrínseca del hombre que le da sentido y finalidad a nuestra propia existencia.

Muchas gracias,

Ana Belén Marmora

*Directora Ejecutiva del Centro para la
Promoción de los Derechos Humanos*

Introducción

ELBA ROXANA CABEZAS⁽¹⁾

El Centro Internacional para la Promoción de los Derechos Humanos (CIPDH) bajo los auspicios de UNESCO procura incentivar el diálogo en la comunidad académica respecto de los principales desafíos globales en materia de derechos humanos que tienda puentes entre diferentes campos de estudio.

La Colección Temas en Derechos Humanos comprende una serie de publicaciones periódicas donde se abordan y profundizan temas específicos que dan cuenta de los debates actuales y las perspectivas más novedosas de cada tópico.

Se exponen distintos enfoques aportados por múltiples disciplinas que se ven interpeladas por los derechos humanos y por los ejes tratados en cada uno de los tomos de esta colección, combinando artículos de tratamiento general con otros que, a través de casos concretos, exponen una problemática y su abordaje.

En esta edición, los autores exploran la dignidad humana como fundamento de los derechos humanos.

El enfoque eminentemente jurídico del presente tomo de la Colección tiene como objetivo remarcar la centralidad de la dignidad humana en el debate sobre el alcance, contenido y la propia existencia de los

¹ Abogada por la Universidad Austral (Argentina), asesora en la Dirección de Estudios e Investigación en el Centro Internacional para la Promoción de los Derechos Humanos bajo los auspicios de UNESCO.

derechos humanos. Para ello, los autores exploran su naturaleza y fundamento; su inclusión en instrumentos internacionales de derechos humanos; y los desafíos a los que ella se enfrenta en el contexto social, político y tecnológico actual.

El derecho internacional de los derechos humanos reconoce a la dignidad como el fundamento de estos derechos. Particularmente, los tratados internacionales reconocen expresamente a la dignidad a lo largo de sus articulados.

Después de la Segunda Guerra Mundial, las atrocidades cometidas durante aquel conflicto suscitaron en la comunidad internacional la necesidad de garantizar los derechos de todas las personas, en cualquier lugar y en todo momento.⁽²⁾

Esto suscitó la aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que incluyó a la dignidad a lo largo de su articulado. Este reconocimiento es relevante a la luz de las circunstancias ya mencionadas.

La Declaración —tal como lo harían los demás tratados de derechos humanos aprobados con posterioridad— describe a la dignidad como “intrínseca”⁽³⁾. De esta manera, tanto la dignidad como los derechos humanos son *reconocidos*, y no *concedidos*.⁽⁴⁾ En este mismo sentido, los Pactos del 16 de diciembre de 1966, afirman que los derechos, iguales e inalienables, “se desprenden de la dignidad inherente a la persona humana”.⁽⁵⁾

Es claro, entonces, que la convivencia internacional se ha establecido en el pilar fundamental del reconocimiento de la igual e inviolable dignidad de la persona humana.⁽⁶⁾

2 Naciones Unidas, *Declaración Universal de Derechos Humanos. Historia de la Declaración*, párr. 1. <https://www.un.org/es/about-us/udhr/history-of-the-declaration>.

3 “... la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana...” Declaración Universal de los Derechos Humanos. Preámbulo. 10 de diciembre de 1948. El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales describen como “inherente” a la dignidad en sus preámbulos de idéntica redacción: “...la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y de sus derechos iguales e inalienables...” (el énfasis es propio).

4 Mary A. Glendon. (1998). Knowing the Universal Declaration of Human Rights, *Notre Dame Law Review*, Vol. 73, n°5, 1164 . <https://scholarship.law.nd.edu/ndlr/vol73/iss5/18>.

5 Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Preámbulo. 16 de diciembre de 1966; Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Preámbulo. 16 de diciembre de 1966.

6 Alfonso, Santiago. (2002). *La Dignidad de la Persona Humana. Fundamento del or-*

Más allá del ensalzamiento de la dignidad como principio fundamental del orden jurídico internacional, largos han sido los debates acerca su fundamento, su carácter absoluto o relativo, y demás cuestiones que le son transversales e ineludiblemente repercuten en la existencia y alcance de los derechos humanos.

No es objetivo esta ocasión abordar en detalle las distintas teorías acerca de la dignidad, sino el de establecer una definición preliminar de manera que el lector que comienza a adentrarse en el debate por los derechos humanos comprenda qué se entiende por dignidad en la presente obra, y en el orden jurídico nacional e internacional.

La dignidad es el valor intrínseco que posee el ser humano, en virtud del cual es un fin en sí mismo⁽⁷⁾ y no puede valorarse únicamente como medio para fin alguno.⁽⁸⁾

Esta concepción de dignidad, atribuida principalmente a Kant, tomó prevalencia en el siglo XVII. Es menester aclarar, sin embargo, que el filósofo atribuía tal característica al hombre en virtud de su racionalidad.⁽⁹⁾ “Así pues, la moralidad y la humanidad, en la medida en que esta es susceptible de aquella, es lo único que posee dignidad.”⁽¹⁰⁾ De esta concepción inicial han derivado doctrinas que vinculan la dignidad con el goce fáctico de la capacidad de ejercitar la razón y la voluntad de modo autónomo.⁽¹¹⁾

Sin embargo, a partir del siglo XX, al ingresar al ámbito jurídico, la dignidad pasó a entenderse como una cualidad intrínseca que “pertenece a todo ser humano indistintamente”⁽¹²⁾. Este reconocimiento, lejos de ser una concesión, es un reconocimiento que se funda en el propio ser del

den jurídico nacional e internacional, ed. Ábaco, p. 86.

7 Kant, I. (2012) *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. (Roberto R. Aramayo, Trans.) Alianza editorial, (Publicado originalmente en 1785) p. 148.

8 Kant, I. (2017) *Metafísica de las costumbres*. (A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Trans.) Ed. Titivillus. (Publicado originalmente en 1797) p. 358.

9 Lafferriere J. N. y Lell, J. M. (2021) “Hacia una sistematización de los usos semánticos del concepto de dignidad humana en la protección internacional de derechos humanos: Una revisión doctrinaria.” en Lafferriere J. N, *La dignidad a debate*, ed. Marcial Pons, p. 27.

10 Kant, I. (2012) *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. (Roberto R. Aramayo, Trans.) Alianza editorial. El libro de bolsillo, p. 148.

11 Serna, P. (1998) “El derecho a la vida en el horizonte cultural europeo de finde siglo”, en Massini, C. I. y Serna, P- *El derecho a la vida*, Eunsa, p. 38

12 Lafferriere J. N. y Lell, J. M. *op. cit.*, p. 27-28.

humano; y en sus condiciones propias, las cuales hacen del ser humano merecedor de un trato diferenciado a toda otra realidad.⁽¹³⁾

Así la entendieron los redactores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos —instrumento que fortaleció el movimiento internacional de los derechos humanos—⁽¹⁴⁾ y tal es su sentido en aquel instrumento.

Tal es así, que la dignidad es el valor último y fundante de la Declaración. De manera que los derechos humanos protegidos por ella dependen de ella, y encuentran en ella sus limitaciones. Al referirse a “todo individuo” a lo largo de su articulado, la Declaración alude al individuo humano, valioso en sí mismo de manera única.⁽¹⁵⁾

En este sentido se expresa uno de los miembros de la Subcomisión de redacción, Hernán Santa Cruz, quien afirmó haber percibido que “... se había alcanzado un consenso con respecto al valor supremo de la persona humana, un valor que no se originó en la decisión de un poder temporal, sino en el hecho mismo de existir...”⁽¹⁶⁾

Para finalizar, se concluye que la dignidad de la persona humana es el valor intrínseco que el ser humano detenta por el solo hecho de serlo —independientemente de cualquier característica accidental, sea sexo, color de piel o estrato social—, y fue reconocida y entendida como tal por los redactores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y los sucesivos tratados, asentándose como fundamento del derecho internacional de los derechos humanos.⁽¹⁷⁾

13 Alfonso, Santiago. (2002). *La Dignidad de la Persona Humana. Fundamento del orden jurídico nacional e internacional*, ed. Ábaco, p. 92.

14 Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. *Derecho Internacional de los Derechos Humanos*, párr. 1. <https://www.ohchr.org/es/instruments-and-mechanisms/international-human-rights-law>.

15 Mary A. Glendon. (1998). Knowing the Universal Declaration of Human Rights, *Notre Dame Law Review*, Vol. 73, n°5, 1172. <https://scholarship.law.nd.edu/ndlr/vol73/iss5/18>.

16 Naciones Unidas, *Declaración Universal de Derechos Humanos. Historia de la Declaración*, párr. 6. <https://www.un.org/es/about-us/udhr/history-of-the-declaration>.

17 Carozza, P. G. La dignidad humana en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos y el caso “Beatriz y otros vs. El Salvador” [en línea]. En: Ranieri de Cechini, D., Calderone, S. (dirs.). Traverso, L. M. (coord.). *El aborto ante la Corte IDH: a propósito del caso “Beatriz Vs. El Salvador”*. Buenos Aires: El Derecho, 2024. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/18206>.

Dignidad y naturaleza humana

EDUARDO R. SODERO⁽¹⁾

Resumen:

El trabajo parte de destacar la centralidad —y alto nivel de polémica— que exhibe la discusión en torno al concepto de dignidad, cuyo esclarecimiento es esencial para la praxis jurídica, atendiendo en particular a que de ella depende el fundamento mismo de los derechos y los deberes humanos. Formulada tal comprobación liminar, se defiende la idea de que dignidad y persona son conceptos que se implican recíprocamente, debiendo ser además considerados en referencia exclusiva al hombre (lo cual da lugar a una tríada “dignidad-persona-hombre”), de modo que todo hombre es al mismo tiempo persona, con independencia de todo accidente y desde que comienza a existir hasta que muere, y sólo los hombres son personas. La segunda tesis es que la dignidad es un concepto puente que conecta una dimensión empírica o descriptiva con una normativa, por lo cual sólo puede entenderse conociendo la naturaleza humana, es decir, respondiendo al interrogante de “¿qué es el hombre?”. Y esa naturaleza se define esencialmente por la “capacidad radical” emanada del espíritu individual racional que cada hombre tie-

1 Abogado (Universidad Nacional del Litoral), profesor Ordinario de Filosofía del Derecho (UCA), profesor titular de Filosofía del Derecho (UNL), Juez de la Cámara de Apelación en lo Civil y Comercial de Santa Fe, *gastprofessor* en las Universidades de Kiel y Heidelberg, Alemania.

ne, y que lo eleva por encima del resto de los entes creados. Dicho conocimiento de la naturaleza se alcanza tomando nota de las potencias del ser humano, cuya actualización es exigida por la propia dignidad, aunque el derecho no puede llegar al extremo de exigir la perfección que demanda la dignidad, pues sólo puede procurar un bien imperfecto. Ello da lugar al reconocimiento de un espacio de libertad para configurar la propia vida, que —sin embargo— está limitado por bienes indisponibles contra los cuales no puede decidirse —como se evidencia en el ejemplo del llamado “derecho a poner fin a la propia vida”.

Palabras clave:

Dignidad, autonomía, hombre, naturaleza, bien, derechos, deberes, moral.

1. Presentación del tema

Lo primero que advierte quien se introduce al estudio de la dignidad humana es que se trata de un tema apasionante, controversial (hasta el extremo de que algunos han negado la posibilidad de hablar racionalmente de ella, como Hoerster, para quien las controversias vinculadas con la dignidad humana serían “inaccesibles a una decisión científico-racional”⁽²⁾), sobre el cual han discutido —y discuten— todos los pueblos, filosofías y religiones, y que al mismo tiempo representa un tema central para la teoría del derecho y los derechos humanos, con directas implicaciones éticas y poiéticas (v.gr., para la función legislativa y la judicial).

A fin de procurar un estudio provechoso para dicha praxis, la presente contribución no ha de ofrecer una reseña histórica acerca del debate en torno a la dignidad humana, que nos remontaría casi a los orígenes mismos de la filosofía, si bien ello no impide destacar la necesidad de tomar adecuada noticia de tal debate, que “le ha sido impuesto” de manera insoslayable a los juristas de nuestro tiempo, en gran medida por obra de textos constitucionales y convencionales que han consagrado canónicamente su inviolabilidad y fundamentalidad, sobre todo a partir de que la Declaración Universal de Derechos Humanos en 1948, y la *Grundgesetz* alemana en 1949, proclamaran —respectivamente— que “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos

2 Norbert Hoerster, “Zur Bedeutung des Prinzips der Menschenwürde”, en *Juristische Schulung* 1983, pág. 93).

(...)” (artículo 1) y que “la dignidad del hombre es inviolable. Observarla y protegerla es deber de todo poder estatal” (artículo 1)⁽³⁾.

Prescindiendo entonces de tal reseña, e ingresando sin más prolegómenos a considerar la cuestión anticipada en el título, se hace evidente de manera inmediata que estamos ante “un concepto altamente complejo” (“*ein hochkomplexer Begriff*”) que conecta elementos descriptivos o empíricos con elementos evaluativos o normativos⁽⁴⁾, y que sólo puede ser entendido —aunque sea a tientas— *ex intima philosophia*, para utilizar la conocida expresión que Cicerón coloca en boca de Atticus en *De Legibus*⁽⁵⁾, sin olvidar que esa reflexión será “parte de un proceso histórico de autocomprensión y autoafirmación humanas”⁽⁶⁾, donde no podremos despojarnos de nuestras *precomprensiones*, fundadas sobre una visión del mundo (*Weltanschauung*) y una “imagen del hombre” (“*Menschenbild*”), de las cuales existen muchas variantes —como también pueden distinguirse infinitas formas de vida⁽⁷⁾—, todo lo cual explica la diversidad de conceptos de dignidad propuestos a lo largo de los siglos, resultantes de posiciones muchas veces irreconciliables en términos metafísicos, ontológicos y gnoseológicos, que naturalmente arriban a postulados contradictorios.

Tal comprobación, sin embargo, no debe movernos a la apresurada y resignada conclusión de que entonces a la dignidad se le podría asignar de manera discrecional cualquier sentido, pues —aunque se trate de un concepto signado por su apertura semántica⁽⁸⁾— ello conduciría a una idea de dignidad completamente relativizada, inconciliable con la

3 “Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt”.

4 Robert Alexy, “Menschenwürde und Verhältnismäßigkeit”, *Archiv des öffentlichen Rechts* 140 [2015], pp. 497–513, p. 504.

5 Vide Marco Tulio Cicerón, “De Legibus”, liber primus, 6.17: “Non ergo a praetoris edicto, ut plerique nunc, neque a duodecim tabulis, ut superiores, sed penitus ex intima philosophia hauriendam iuris disciplinam putas?” (entonces, ¿tú no crees que el conocimiento del derecho haya que sacarlo del edicto del pretor, como la mayoría lo hace ahora, ni de las XII Tablas, como era antaño, sino completamente desde lo más profundo de la filosofía?).

6 Robert Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige*, Piper, München/Zurich, 1987, p. 7.

7 Vide al respecto Robert Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978, pp. 74–76.

8 “Semantische Offenheit” (Robert Alexy, “Menschenwürde und Verhältnismäßigkeit”, cit., p. 508). En la versión inglesa, titulada “Human Dignity and Proportionality”, Alexy alude a la “semantic open-texture of the concept of human dignity” (Robert Alexy, *Law’s Ideal Dimension*, Oxford University Press, Oxford, 2021, pp. 205/219, en p. 215), una expresión que ya se encuentra en la traducción de su *Theorie der Grundrechte* (Robert Alexy, *A Theory of Constitutional Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 64, nota 69).

inviolabilidad, universalidad y objetividad de los *humana iura*, que encuentran en ella su fundamento último⁹) (y por consiguiente, el criterio para determinar qué derechos humanos tenemos y cuándo se presentan injusticias por su desconocimiento), todo lo cual implica que no pueda aceptarse la conclusión *in-significante* de que se trataría de un mero “concepto interpretativo”¹⁰) y, mucho menos, que pueda existir una dignidad “de contenido variable” (*Menschenwürde wechselnden Inhalts*), para inspirarnos en la conocida idea de Stammler referida al derecho natural¹¹), que da lugar a su devaluación, a su invocación arbitraria para justificar cualquier tesis o decisión injusta, y a una pérdida de su verdadero significado, que nos deja expuestos a la arbitrariedad del poder.

2. La tríada «hombre-persona-dignidad»

La segunda comprobación evidente que resulta del estudio de la dignidad es que ella se encuentra vinculada con otros dos conceptos, “persona” y “hombre”, con los que conforma una tríada cuyas interrelaciones conviene examinar.

Al respecto es claro que en esta tríada “dignidad-persona-hombre” el problema no reside en la ecuación **persona=dignidad**, compuesta por dos conceptos que se implican recíprocamente (por lo cual incluso sería contradictorio hablar de persona sin dignidad), algo que expone con claridad Alexy al señalar que el enunciado “todas las personas poseen dignidad humana” (*alle Personen besitzen Menschenwürde*) “es justificable y, por tanto, verdadero”¹²), sintonizando así con la enseñanza clásica según la cual la voz latina “*persona*” (derivada de “*personare*”, sonar con fuerza) “va unida desde su origen al concepto de lo sobresaliente o importante. A este mismo concepto se refiere uno de los sentidos, el fundamental o primario, de la voz ‘dignidad’. La dignidad es una preeminencia o excelencia (...) por la que algo resalta entre otros seres por razón del valor que le es exclusivo o propio. La expresión

9 En tal sentido es claro no sólo que la dignidad no es un derecho (por lo cual es erróneo hablar de un “derecho a la dignidad”), sino además que el verdadero y perdurable fundamento de los derechos humanos reside en ella y no en los textos positivos (constituciones, tratados internacionales), que se limitan a reconocerlos.

10 Interpretive concept” (Ronald Dworkin, *Religion without God*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)/London, 2013, p. 109).

11 “*Naturrecht mit wechselndem Inhalt*” (Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung*, Veit & Comp, Leipzig, 1896, p. 185

12 Robert Alexy, “*Menschenwürde und Verhältnismäßigkeit*”, cit., p. 506.

‘dignidad de la persona’ viene a ser, de esta suerte, un pleonasmo, una redundancia intencionada”⁽¹³⁾, pues “ser una persona” expresa ni más ni menos que “tener la dignidad de ser persona”⁽¹⁴⁾.

La dignidad expresa así la idea de excelencia⁽¹⁵⁾, de un “*intrinsic value*” del ser humano⁽¹⁶⁾, de una “capacidad radical” o “superioridad” (Finnis)⁽¹⁷⁾, “algo sagrado” o “santo” (Spaemann) que el hombre —en cuanto promesa”⁽¹⁸⁾ o “proyecto”⁽¹⁹⁾ cuyo comienzo “todavía es” (Heidegger)⁽²⁰⁾— tiene el deber, la “especial responsabilidad”⁽²¹⁾ de respetar y realizar. Es lo que Giovanni Pico della Mirandola escribía al comienzo de su *Oratio de hominis dignitate* (c. 1486), cuando citaba a Abdala El Sarraceno diciendo que lo más admirable en el mundo era el hombre; y a Mercurio, afirmando que “*miraculum est homo*”.

Expuesta así la inseparabilidad entre “dignidad” y “persona” conviene ahora considerar la ecuación **hombre=persona**.

Al respecto puede pensarse diversas alternativas, desde la perspectiva del hombre:

- a) todos los hombres son personas y todas las personas son hombres;
- b) todos los hombres son personas, pero no todas las personas son hombres (o sea que algunas personas no son hombres —y no me estoy refiriendo al ejemplo de las “personas jurídicas”, que son asociaciones de hombres—);

13 Antonio Millán Puelles, *Léxico filosófico*, segunda edición, Rialp, Madrid, 2002, p. 457

14 Vide John Finnis, *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 176.

15 Giannozzo Manetti, *De dignitate et excellentia hominis* (1452).

16 Como lo dice Ronald Dworkin en su libro *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2006, p. 9.

17 Vide John Finnis, *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, cit., p. 179.

18 Robert Spaemann, *Über den Begriff der Menschenwürde*, en el mismo, *Das Natürliche und das Vernünftige*, pp. 86/88.

19 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 11. ed., Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967, p. 199.

20 “Der Anfang ist noch. Er liegt nicht hinter uns als das längst Gewesene, sondern er steht vor uns” (Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität, Freiburg i. Br. am 27.5. 1933*, Verlag Wilh. Gottl. Korn, Breslau, 1933, p. 6; reimpresso en *Martin Heidegger Gesamtausgabe, Band 16 -Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges-*, 1910-1976, Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, p. 110).

Sobre el discurso del rectorado vide Emmanuel Faye, *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*, Akal, Madrid, 2009, pp. 102 y ss..

21 Ronald Dworkin, *Religion without God*, cit., p. 10

- c) no todos los hombres (sólo algunos) son personas, aunque todas las personas sean hombres;
- d) no todos los hombres son personas, y no todas las personas son hombres
- e) ningún hombre es persona y ninguna persona es hombre (el escenario del “Planeta de los Simios”).

Como puede apreciarse inmediatamente, sólo la primera alternativa expresa con claridad el sentido y los alcances de la “dignidad humana”, que es inconciliable con la idea de que haya personas que no sean hombres, y postula además que todo hombre desde el momento en que “es” o “existe” ya es persona⁽²²⁾ (y tiene dignidad), y sigue siéndolo hasta su muerte natural (conservando durante todo ese tiempo la titularidad de derechos inalienables e inderogables). Sin embargo, la historia y el presente nos ofrecen demasiados ejemplos de desconocimiento práctico de dicha identidad —cuando “ser hombre” ya no implica automáticamente el reconocimiento de su dignidad de persona— o que traducen al menos una banalización del concepto de persona⁽²³⁾.

Así pensamos de inmediato en la esclavitud (donde la negación de la hominidad ha llegado a objetivarse en decisiones judiciales de Estados democráticos, como *Dred Scott v. Sanford*⁽²⁴⁾), o en otras formas de racismo que en el siglo XX han llevado al mal absoluto representado por Auschwitz. Pero idéntica atención merecen otras negaciones que anidan entre nosotros, materializadas en el aborto⁽²⁵⁾, la eutanasia, la experimentación científica con personas, que representan formas de atentado contra la dignidad caracterizadas por utilizar eufemismos para intentar ocultar su naturaleza de expresiones de la cultura de la muerte,

22 Al respecto vide John Finnis, “When most People Begin”, primera parte del trabajo publicado originariamente bajo el título ‘Abortion and Health Care Ethics’, en Raanan Gillon (ed.), *Principles of Health Care Ethics* (John Wiley, 1993), pp. 547-557; John Finnis, *Intention and Identity, Collected Essays: Volume II*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 287/292; versión española bajo el título “¿Cuándo comienzan a existir las personas”, en Eduardo R. Sodero & Alfonso Santiago (coords.), *El misterio de la vida y la injusticia del aborto. John Finnis y la inviolabilidad de la vida*, Ábaco, Bs. As., 2024, pp. 119 a 127.

23 Que es el problema central de la atribución del carácter de persona a los animales (por no mencionar a otros seres de la Creación), que para muchos deberían ser considerados “personas no-humanas”.

24 60 U.S. 393 (1856).

25 Al cual se lo convierte en objeto de un derecho, como lo hace la Corte Suprema de Justicia de la Nación en F.A.L. (Fallos, 335:1197 [2012]), sin aludir siquiera al derecho de la vida de la persona por nacer, a pesar de que pocos años atrás había dicho que el nascituro es una «persona» (Sánchez, Elvira, Fallos, 330:2304 [2007]).

que hacen real la “abolición del hombre” anunciada por C.S.Lewis en la tercera de sus *Ridell Memorial Lectures* en la Universidad de Durham en febrero de 1943 (publicadas en un libro que lleva ese título⁽²⁶⁾), que concluye al hilo de destacarse la necesidad de “regenerar el saber” recuperando la dimensión personal del “tú” (la “*Thou-situation*” que da lugar a una relación *I-Thou*) frente a una lógica deshumanizante donde el otro es un objeto, un artefacto, un “*it*” (ya no un “*you*”), idea inspirada en la filosofía de Martin Buber⁽²⁷⁾, quien veinte años atrás había publicado un libro titulado precisamente “*Ich und Du*”⁽²⁸⁾.

Si nuestro saber ha de recuperar su auténtico sentido —que es servir a la verdad y, con ella, al hombre— lo primero que se impone es reconocer que todo ser humano, en tanto que “es”, necesariamente “es persona”, lo cual implica defender la ecuación **hombre=dignidad**. En pocas palabras, “ser hombre” implica “ser persona”, y viceversa. No hay, pues, “pre-personas”⁽²⁹⁾ o personas “en potencia” (o sea, hombres que todavía no sean personas): “tampoco tiene ningún sentido hablar de ‘personas potenciales’. Las personas nunca son potenciales”⁽³⁰⁾, ni hombres que puedan “dejar de ser” o “ya no sean” personas. El “ser persona” (la intrínseca e inherente dignidad ontológica) no puede ya perfeccionarse una vez que el hombre “es”, aun cuando sea cierto que la persona puede hacerse “más perfecta” si, mediante el ejercicio de su libertad, actualiza las potencias de que dispone, elevando por esa vía su “dignidad moral”.

La persona, desde que nace hasta que muere, es siempre la misma e idéntica persona.

Y por ello la dignidad ontológica nunca podría definirse en perspectiva “empírico-funcionalista” estableciendo procesos graduales de adquisición o pérdida de la “personidad” en atención a las capacidades o facultades concretas del sujeto considerado (pues la naturaleza humana

26 C.S.Lewis, *The Abolition of Man*, Oxford University Press, London: Humphrey Milford, 1943.

27 Vide C.S.Lewis, *The Abolition of Man*, cit., p. 80.

28 Martin Buber, *Ich und Du*, im Inselverlag, Leipzig, MCMXXIII.

29 Como se pensaba en la Edad Media, donde existía una suerte de “pre-persona” antes de la “animación” o “ensoulment”.

30 “Es hat auch keinen Sinn, von ‘potentiellen Personen’ zu sprechen. Personen sind nie potentiell!” (Robert Spaemann, *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen ‘etwas’ und ‘jemand’*, 2. Aufl., Klett-Cotta, Stuttgart, 1998, p. 261).

no consiste en el conjunto de todas las facultades que tenemos⁽³¹⁾, y la dignidad en cuanto nota esencial no depende de lo accidental), del mismo modo que tampoco podría depender de la posibilidad de desarrollar conductas racionales —algo de lo cual está imposibilitado el *nasciturus*, que no puede actuar de ninguna manera, o una persona con severos problemas mentales, privado de toda conciencia de sus actos—.

Retomando la ya aludida idea de Buber, vale la pena insistir entonces en que el hombre nunca puede ser reducido a una “cosa”, a un “algo”. Y es sobre todo para evitar tal perversión que el status de “persona” sólo puede serle reconocido al hombre⁽³²⁾, inhibiéndose su aplicación a otras realidades que nada tienen que ver con la humanidad, ya que ello daría lugar a una banalización del concepto de persona y, con ello, de dignidad (y banalizar consiste precisamente en negarle a algo/alguien su jerarquía o importancia⁽³³⁾).

Ahora bien: esta exigencia de no banalizar el concepto de persona y reservarlo sólo para el hombre, implica postular, pretender, que hay “algo” en la naturaleza humana que “lo eleva” por encima del resto de la Creación y justifica que sólo a él le atribuyamos la dignidad. Si establecemos qué es ese “algo”, podremos saber propiamente qué es la dignidad.

3. ¿Qué es lo que hace digno al hombre?

Si la dignidad es un “concepto puente” (*Brückenbegriff*)⁽³⁴⁾ que —como hemos visto— “vincula un concepto empírico o descriptivo con otro normativo o evaluativo” o, dicho de otra manera, es un concepto que describe un ser que contiene en sí mismo un deber ser⁽³⁵⁾, se advierte

31 Antonio Millán Puelles, *Léxico filosófico*, cit., p. 438.

32 Hablamos de “reconocer” porque, como sabemos, “ser persona” no depende de la “atribución” de tal condición (v.gr., por una norma positiva), por lo mismo que el concepto de dignidad tiene, en cierto sentido, un status no-relacional.

33 Este riesgo de banalización de la dignidad -y con ella, de los derechos fundamentales- ha sido destacado por el Tribunal Constitucional Federal alemán al expresar su rechazo hacia una campaña en contra de los productos de origen animal que, bajo el lema “el Holocausto en sus platos”, apelaba a una analogía con los sufrimientos de los internos en los campos de concentración. Para el Tribunal “existe una diferencia categorial entre la vida humana dotada de dignidad y los intereses en la protección de los animales” (“ein kategorialer Unterschied zwischen menschlichem, würdebegabtem Leben und den Belangen des Tierschutzes besteht”) (BVerfG, 20.II.2009 - 1 BvR 2266/04, 1 BvR 2620/05).

Este fallo fue confirmado por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos in re Peta Deutschland v. Germany (Application no. 43481/09, del 8.XI.2012)

34 Robert Alexy, “Menschenwürde und Verhältnismäßigkeit”, cit., p. 506.

35 Lo que nos hace pensar en cierta “analogía de la dignidad”, que designa tanto la

inmediatamente que ella sólo puede entenderse estudiando la naturaleza humana, la naturaleza de los hombres en los cuales la dignidad se encarna.

Se plantea así de manera inescapable la pregunta antropológica fundamental, o sea, qué es lo que hace hombre al hombre (“*was den Menschen zum Menschen macht*”), cuál es su “ser” o “esencia” (*Wesen*), o, en definitiva, ¿qué es el hombre? (*was ist der Mensch?*), cuya formulación pone de manifiesto la condición propia de éste como “*animal metaphysicum*”⁽³⁶⁾, y que es el interrogante hacia el cual están referidos, decía Kant, los demás interrogantes de la filosofía: el metafísico ¿qué puedo conocer? (*was kann ich wissen?*), el moral ¿qué debo hacer? (*was soll ich thun?*) y el religioso ¿qué puedo esperar? (*was darf ich hoffen?*)⁽³⁷⁾. Dicha pregunta representa así la “*Ur-frage*” o cuestión originaria de la filosofía misma⁽³⁸⁾, como también lo decía Max Scheler al referirse a que “en cierto sentido, todos los problemas centrales de la filosofía pueden remitirse a la pregunta de qué es el hombre” (*in einem gewissen Verstande lassen sich alle zentralen Probleme der Philosophie auf die Frage zurückführen, was der Mensch sei*)⁽³⁹⁾.

La cuestión de qué es el hombre —que, como lo señalaba Spaemann al comenzar uno de sus trabajos clave en el *thema* que nos ocupa⁽⁴⁰⁾, se ya encuentra en los Salmos⁽⁴¹⁾, ocupando un lugar central en la tradición judeocristiana— es también la cuestión más decisiva de toda la reflexión sobre el derecho, si se tiene en cuenta que éste encuentra su causa precisamente en el hombre⁽⁴²⁾: todo concepto del derecho es el resultado

condición superior de la persona en cuanto ente, como el derecho de la persona a un trato conforme a esa condición.

36 Arthur Schopenhauer, *Über den Willen in der Natur*, 2. Aufl., p. 197.

37 Immanuel Kant, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, Friedrich Nicolovius, Königsberg, 1800, p. 26.

38 *Ur-frage* es una pregunta que es “el punto de partida”, como lo expresa el prefijo “*Ur*”.

39 Max Scheler, “*Vom Umsturz der Werte*”, en el mismo, *Abhandlungen und Aufsätze* (ed. por María Scheler), Francke, Bern-München, 1955, Bd 3, p. 173.

40 «*Über den Begriff einer Natur des Menschen*”, en Robert Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 13.

41 Salmo 8: “(...) ¿Qué es el hombre, para que de él te acuerdes, y el hijo de Adán, para que te cuides de él?.

Lo has hecho poco menor que los ángeles,

le has coronado de gloria y honor.

Le das el mando sobre las obras de tus manos.

Todo lo has puesto bajo sus pies (...).”.

42 Tal como se lee en los *iuris epitomae* o *libri sex iuris epitomarum* de Hermogeniano, citados en el *Digesto*: “*Cum igitur hominum causa omne ius constitutum sit*” (dado que

de una cierta visión del hombre —como también es expresión de una visión del mundo— y, por ello, la definición de la dignidad determina directamente la definición de lo que es derecho y, como consecuencia, de lo que es justo (pues la justicia sigue al derecho).

Ahora bien: a la hora de responder al apuntado interrogante antropológico desde la perspectiva filosófica⁽⁴³⁾ es ya un lugar común entender con Boecio (s. VI) que es su “naturaleza racional”⁽⁴⁴⁾ lo que “determina específicamente el ser de la persona, distinguiéndolo así del correspondiente a las demás sustancias individuales”⁽⁴⁵⁾, una naturaleza que le permite tener “conciencia de sí mismo” (*Selbstbewusstsein*)⁽⁴⁶⁾, comprender “el ser de las demás realidades”⁽⁴⁷⁾, “deducir unas verdades de otras” (o sea, “razonar” o “discurrir”⁽⁴⁸⁾) y tener una voluntad libre, un “libre querer”⁽⁴⁹⁾ (el “libre albedrío” destacado por Pico en su *Oratio*), que le otorga al hombre el “dominio sobre los propios actos”⁽⁵⁰⁾: en su naturaleza está, entonces, esa capacidad para dirigir la propia conducta y autodeterminar la propia vida, dirigiéndola hacia el mal o hacia el bien, para así “degenerar en los seres inferiores que son las bestias” o “ser regenerado en las realidades superiores que son las divinas, según la determinación de tu espíritu”⁽⁵¹⁾, alternativa que supone la opción por un obrar correcto, que es en lo que consiste propiamente la autonomía.

por causa del hombre ha sido constituido todo derecho), Digesto 1.5.2, Hermogenianus libro primo iuris epitomarum.

43 Porque desde la mirada sobrenatural la respuesta —en la tradición judeocristiana— se encuentra en los propios textos sagrados, tanto veterotestamentarios (pudiendo añadirse a la referencia a los Salmos el relato mismo del Génesis cuando Dios culmina la Creación haciendo al hombre a su imagen y semejanza -1:26: Et ait Deus: “Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram”), como neotestamentarios (como la Primera Carta de San Pablo a los Corintos, donde se recuerda al hombre que es templo del Espíritu Santo -3:16: Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?).

44 “Persona est naturae rationalis individua substantia, Severinus Boethius, Liber De Persona Et Duabus Naturis Contra Eutychen Et Nestorium, Caput III -Differentia Naturae et Personae-, Documenta Catholica Omnia, Migne Patrologia Latina 64: 1343, una definición de la cual se ocupara el Aquinate en su *Summa Theologiae*, I, q. 29 a. 1.

45 Antonio Millán Puelles, *Léxico filosófico*, cit., p. 460.

46 Robert Alexy, “Menschenwürde und Verhältnismäßigkeit”, cit., p. 505. Lo cual significa que el hombre puede convertirse a sí mismo “en objeto del conocimiento”, como cuando sabemos que hemos nacido y que vamos a morir.

47 *Ibidem*, p. 461.

48 *Ibidem*, p. 463.

49 *Ibidem*, p. 464.

50 Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1.

51 “Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari” (Giovanni Pico Della Mirandola, *De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, p. 6).

Se advierte así que sólo podemos comprender realmente qué es la dignidad volviendo nuestra mirada a la naturaleza humana —a pesar de la objeción del filósofo de Königsberg⁽⁵²⁾—, y que si negamos que haya una tal naturaleza, el concepto de dignidad no será más que *flatus vocis*, un concepto vacío, tal como lo expusiera dramáticamente Sartre: “no hay naturaleza humana (...). El hombre no es otra cosa que lo que él mismo hace de sí. Ese es el primer principio del existencialismo”⁽⁵³⁾.

La necesidad de esta remisión a la naturaleza, reconocida en nuestros días incluso por un autor de inspiración kantiana como Alexy (quien en su esfuerzo por defender una fundamentación metafísica de la dignidad apela a la idea de que el hombre es una “creatura discursiva”⁽⁵⁴⁾), es un postulado central del iusnaturalismo de matriz aristotélico-tomista, tal como ha sido expuesto modernamente por Finnis, quien enseña que el bien se conoce a partir de la naturaleza (captándose lo inmediatamente “*by experiencing one’s nature*”⁽⁵⁵⁾), naturaleza que a su vez se conoce conociendo las potencias del hombre, las “que a su vez no podemos comprender sin el conocimiento de las actividades que las actualizan, las que –por su parte– no pueden comprenderse adecuadamente sin conocer los objetos de esas actividades”⁽⁵⁶⁾.

52 Como sabemos, Kant se pronunciaba claramente en contra del recurso a la antropología: “toda la filosofía moral descansa enteramente sobre su parte pura y, aplicada al hombre, no toma prestado ni lo más mínimo del conocimiento del mismo (antropología) sino que le da a él, en cuanto ser racional, leyes a priori” (alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teil, und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie), sonder gibt ihm, als vernünftigen Wesen, Gesetze a priori”, Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2. ed., Johann Friedrich Hartknoch, Riga, 1786, p. 389; Kant’s gesammelte Schriften, t. IV, ed. de la Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1911, p. 389).

A pesar de ello, a partir de 1773 y hasta 1796 Kant nunca dictó sus clases sobre moral sin ofrecer al mismo tiempo un curso sobre antropología, que daría lugar en 1798 a la muchas veces olvidada *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Kant’s gesammelte Schriften, t. VII, ed. de la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1917, pp. 117 y ss.).

53 Jean-Paul Sartre, *L’existencialisme est un humanisme*, Nagel, París, 1946, p. 22. En la página 52 insiste: “es un hecho que (...) no hay naturaleza humana alguna en la que pudiera apoyarme”.

54 Robert Alexy, “Menschenrechte ohne Metaphysik?”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (2004), p. 21; versión española por José Antonio Seoane y Eduardo R. Sodero bajo el título “¿Derechos humanos sin metafísica?”, en Robert Alexy, *La institucionalización de la justicia*, 2ª. ed. ampliada, Comares, Granada, 2010, pp. 79-94, en p. 88), citando a Robert B. Brandom, *Articulating Reasons*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2000, p. 26.

55 John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, cit., p. 34.

56 Esto representa lo que Finnis —en el Postcript a la segunda edición de su obra fundacional de 1980— describe como el “principio epistemológico” aristotélico-tomista, que

Razonando de este modo podemos decir, en línea con Boecio, que la naturaleza humana se define por la racionalidad, siendo el bien —entonces— lo que se ajusta al orden de la razón⁽⁵⁷⁾ (constituyendo un mal lo que es “contrario al orden de la razón” y, con ello, “es contrario a la naturaleza de los seres humanos”⁽⁵⁸⁾). La dignidad se manifiesta precisamente en esa “capacidad radical” que cada ser humano tiene “en virtud de su espíritu individual racional” (“*his or her individual rational soul*”) que “nos hace a cada uno de nosotros superiores en el sencillo sentido de que por ella tenemos y realizamos cada nivel de ser” (mineral, vegetal y animal) “y más: la capacidad para entender todas esas otras realidades, razonar sobre ellas y sobre el razonamiento mismo (...) y para, con la libertad del autodomínio, elegir cómo vivir”⁽⁵⁹⁾.

trasladado a la naturaleza humana significa que su conocimiento ha de ser “el resultado de nuestra comprensión de los objetos inteligibles de la voluntad humana y de su acción, objetos que son los bienes inteligibles” (John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 2a. ed., Oxford University Press, 2011, p. 416), algo que ya se encuentra en su trabajo de 1987, “Is and Ought in Aquinas” (en John Finnis, *Reason in Action, Collected Essays: Volume II*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 147), que remite al comentario de Santo Tomás al *De Anima* aristotélico, cuando dice que por los objetos conocemos los actos, por los actos las potencias y por las potencias la esencia del alma: *per obiecta cognoscamus actus, et per actus potentias, et per potentias essentiam animae* (Sancti Thomae de Aquino, *Sentencia libri De anima*, lib. II, lect. 6, n. 10).

Ahora bien: este principio metodológico (como también se dice en el Postscript) “presupone y por lo tanto implica que la bondad de todos los bienes humanos [...] está derivada de (i.e. depende de) la naturaleza que esos bienes perfeccionan en razón de su bondad. Porque esos bienes —que en cuanto fines son las razones de las normas o ‘deberes’ prácticos— no perfeccionarían esa naturaleza si ella fuera distinta de lo que es. Por lo tanto el debe depende ontológicamente —y en este sentido seguramente puede decirse que está derivado— del es” (John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 2a. ed., cit., p. 440).

Lo dicho coloca en su justo lugar sus advertencias referidas a que las formas básicas de bien y mal “no son inferidas de proposiciones metafísicas acerca de la naturaleza humana” —pues son “inderivadas (aunque no innatas)” (John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980, pp. 33/34) — y a que “no podemos explicar adecuadamente la verdad y normatividad de ningún principio o norma moral razonando desde la naturaleza de las cosas (incluyendo la naturaleza humana) *just as such*” (pues entonces extraeríamos conclusiones que no están en sus premisas (John Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1991, p. 41).

57 “Los actos son buenos (correctos) en sí mismos [ex genere, secundum se, de se] cuando su objeto, es decir, su finalidad próxima y definitoria, está de acuerdo con la razonabilidad práctica” (John Finnis, *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, cit., p.142).

58 Vide John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, cit., p. 36, citando Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II q. 71 a. 2c.

Así, por ejemplo, al hablar del bien del matrimonio, Finnis señala que “all extra-marital sex {luxuria} both is *contrary* to the good of marriage and offends against love-of-neighbour, and for both reasons is against reason, and consequently against nature” (p. 153, la cursiva corresponde al original; se omiten las citas), e inmediatamente agrega: “all extra-marital sex (...) is *contrary* to nature inasmuch as it is *contrary* to reason’s requirements” (cursiva en el original, citando *De Malo*, q. 15 a. 1 ad 7; In Rom. I.8 ad v. 26 [149] -loc. cit. en nota 92-).

59 John Finnis, *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, cit., p.179 (cursiva en el original).

Tal capacidad, que hace que cada hombre sea “un fin para sí mismo” y no esté ordenado a —ni sujeto al poder de— ningún otro⁽⁶⁰⁾ (y que se actualiza en las decisiones en —y por— las cuales cada uno efectivamente se hace “señor de sí mismo”⁽⁶¹⁾ ejercitando esa libertad igual que cada ser humano tiene por naturaleza⁽⁶²⁾) es una nota exclusiva suya, que lo eleva por encima del mundo vegetal (con el cual compartimos la nota de la “generación”) y del mundo animal (dimensión presente en nuestros sentidos y en nuestra capacidad para movernos⁽⁶³⁾), colocándolo en una situación de precedencia respecto de las otras creaturas, a las que supera “en la perfección de su naturaleza y en la dignidad de su fin” (*in perfectione naturae, et in dignitate finis*)⁽⁶⁴⁾.

Es que aun cuando compartamos notas con esas otras realidades de este mundo (pues, por ejemplo, en los animales también existe cierta forma de inteligencia y afectividad), ninguna de ellas (ni tampoco —agreguemos— las obras del propio hombre), están dotadas por naturaleza de lo que Aristóteles llamaba ψυχή o *psykhé* y el Aquinate, *anima*, es decir, alma, que no se confunde con —ni si reduce a— una inteligencia reflexiva (que podría imitarse artificialmente), y que es “la raíz de la dignidad que tenemos todos como seres humanos”⁽⁶⁵⁾ que, desde que comenzamos, a existir somos una compleja e irrepetible unidad de un cuerpo y un alma, que constituyen las dimensiones de animalidad y espiritualidad que conviven (y luchan, terrenalmente inescindibles) en nosotros, aun cuando sea el alma con sus potencias (entre ellas, la conciencia) la que nos insufla la forma propiamente humana —definiendo así nuestra “naturaleza trascendente” que nos hace capaces de entrar en relación con Dios⁽⁶⁶⁾— hasta el extremo de que “según el orden natural

60 John Finnis, Aquinas. Moral, Political and Legal Theory, cit., p. 170, recordando al Aquinate en *Scriptum super Sententiis*, liber II, dist. 44 q. 1 a. 3 ad. 1, cuando señala que “*liberum enim, secundum philosophum in 1 Metaphysic., est quod sui causa est. Unus enim homo ex natura sua non ordinatur ad alterum sicut ad finem*”.

61 “The radical capacity for free choices, in which one is master of oneself” (John Finnis, Aquinas. Moral, Political and Legal Theory, cit., p. 170).

62 Sancti Thomae de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, liber II, dist. 44, q. 1 a 3 ad 1: “*natura omnes homines aequales in libertate fecit*”.

63 También cabe pensar en nuestra dimensión “instintiva”.

64 Sancti Thomae de Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 111, a. 1.

65 “This is the root of the dignity we all have as human beings” (*ibidem*, p. 179, citando Sancti Thomae de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, liber II, dist. 26, q. 1, a. 4c, en el tramo donde observa que “*ab essentia animae fluunt potentiae ab ipsa essentialiter differentes, (...) et tamen omnes uniuntur in essentia animae ut in radice*” (desde la esencia del alma fluyen potencias que en sí mismas son esencialmente diferentes (...) pero que están todas reunidas en la esencia del alma como en una raíz).

66 Conviene aquí tener presente la larga línea de precedentes que, al aludir al hombre

el cuerpo del hombre existe en razón del alma" (*secundum naturalem ordinem corpus hominis est propter animam*⁽⁶⁷⁾).

4. Dignidad, perfección y autonomía

Hemos visto que la naturaleza humana se conoce a partir del conocimiento de los bienes que son los objetos de las acciones que actualizan las potencias del "ser humano", llevándolo hacia su fin último, la "*beatitudo*"⁽⁶⁸⁾, que es un estado de perfección cuyo logro es exigido por la propia dignidad. Una seria dificultad se nos plantea, sin embargo, cuando pensamos el significado práctico de la dignidad para el derecho, pues parece evidente que éste no podría —en nombre de la dignidad— requerir una "actualización de potencias" ni una vida virtuosa o perfecta moralmente, siendo el olvido esta necesidad de ajuste de perspectiva la causa principal de los problemas prácticos que plantea la argumentación jurídica referida a la "dignidad humana", problemas que se agravan cuando —al hilo de sus exigencias— hablamos de actos "conforme a la naturaleza" o "propriadamente humanos", lo cual requiere apelar al concepto de "lo normal" ("*Begriff des Normalen*")⁽⁶⁹⁾ y a sus "opuestos" —lo anormal, lo desviado, lo antinatural—, que pertenecen al campo de lo que ya "no puede decirse" (en razón de traducir intolerancia, soberbia, exclusión) y por eso "hay que callar"⁽⁷⁰⁾.

Para evitar esas dificultades, el punto de partida en la reflexión jurídica ha de ser la consideración de que, aunque el de dignidad sea un con-

como "eje y centro del sistema jurídico", destacan precisamente su "naturaleza trascendente" (Fallos, 316;479 -votos concurrentes-; 323:3229; 324:3569; 325:292 -Portal de Belén-; 327:3753; 329:1638 y 4918; 338:1110, votos concurrentes; 343:1871 -Maqueda y Rosatti, dis.-. Sobre esta dimensión del hombre, capaz de entrar en relación directa con el Creador, vide Joseph Ratzinger, "¿Was ist der Mensch?, en *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, *Herkunft und Bestimmung. Schöpfungslehre – Anthropologie – Mariologie*, Herder, Freiburg/Basel/Wien, 2021, pp. 209/228.

67 Sancti Thomae de Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 129, n. 7.

68 John Finnis, *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, cit., p. 105.

69 Un concepto que defiende Spaemann cuando observa que al hablar de una conducta como "perversa" introducimos "un concepto normativo de lo natural como lo 'normal'", por lo que necesitamos un "concepto de normalidad" (*Begriff von Normalität*). (Robert Spaemann, "Menschenwürde und menschliche Natur", en Markus Rothhaar & Martin Hähnel (eds.), *Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2015, pp. 37/42, en p. 39)

70 Pensemos en el acierto de Wittgenstein al señalar en el nro. 7 de su *Tractatus*: *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen* (De lo que no se puede hablar hay que callar) (Ludwig Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, en *Annalen der Naturphilosophie* 14, Verlag Unesma, Leipzig, 1921, publicado en inglés bajo el título *Tractatus logico-philosophicus*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London, 1922).

cepto esencialmente moral, en definitiva lo importante es que el derecho constituye un orden normativo cuyo objeto coincide sólo en parte con el del orden moral, *persiguiendo además finalidades distintas* (aun cuando entre ambos exista una conexión conceptual necesaria): el derecho no busca tanto hacer “buenas personas” cuanto que “buenos ciudadanos”, como decía el Aquinate al enseñar —superando la posición de Aristóteles— que *la ley humana* no prohíbe todos los vicios, sino “sólo los más graves (...) que sobre todo hacen daño a los demás, y sin cuya prohibición la sociedad humana no podría sostenerse”⁽⁷¹⁾ y “tampoco prescribe los actos de todas las virtudes”, pues algunos actos se ordenan al bien privado y no al bien común, y la ley humana sólo se ocupa de los actos que se ordenan al bien común.

Ella, entonces, “no prohíbe todos los actos viciosos, como tampoco prescribe todos los actos virtuosos”⁽⁷²⁾, y por eso en cierto modo su fin es un “bien imperfecto” (que contribuye al bien perfecto), consistente en asegurar la *temporalis tranquillitas civitatis*, un propósito que persigue *cohibendo exteriores actus* en la medida que sean males que puedan perturbar el *pacificum statum civitatis*⁽⁷³⁾ y no busca conducir a la eterna felicidad, que se alcanza prohibiendo cualquier pecado, como lo hace la ley eterna⁽⁷⁴⁾.

Aparece así un límite absoluto, no expuesto a ponderación, constituido por el respeto a la libertad de cada uno para configurar la propia vida, para ser el “artífice” de ella (como decía Pico della Mirandola), para la autodeterminación en la elección del bien personal⁽⁷⁵⁾, canon que expresa un valor central en la conciencia jurídica contemporánea —como lo

71 Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96 a 2.

La alusión a “sobre todo” es clave para entender la idea tomista en este punto.

72 Ibidem, a. 3.

73 Ibidem, I-II, q 98 a 1

74 Y si bien en *De Regno* el Aquinate afirma que el rey puede ordenar todo lo que conduzca a la realización de la virtud humana y prohibir, en la medida de lo posible, lo contrario a ello (es decir que existe una responsabilidad en el rey, quien por medio de sus leyes y decretos, penas y recompensas, debe apartar a sus súbditos de la inmoralidad e inducirlos al obrar virtuoso), el mismo Finnis se ha encargado de demostrar que este conducir a los súbditos a la virtud sólo se refiere a las conductas necesarias para que no se descuide el bienestar público y se mantenga la paz, y que el deber del soberano es asegurar la justicia y la paz necesarias para que cada uno alcance sus propios buenos propósitos (John Finnis, *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, cit., pp. 231 y 232).

75 Vide Robert Alexy, *Grundrechte im demokratischen Verfassungsstaat*, en Aulis Arnio/Robert Alexy/Gunnar Berholtz (eds.), *Justice, Morality and Society. A Tribute to Alexander Peczenick on the Occasion of his 60th Birthday* 16 November 1997, Lund, 1997, p. 36.

atestigua nuestra jurisprudencia constitucional⁽⁷⁶⁾—, en particular desde que fuera objetivado hace más de setenta años en otra norma de la *Grundgesetz* alemana que alude al derecho (limitado) al “libre desarrollo de la personalidad”⁽⁷⁷⁾ en línea con la tradición kantiana referida al orden de la sociedad⁽⁷⁸⁾, al imperativo de considerar al hombre como fin-en-sí mismo (*Zweck-an-sich-Formel*)⁽⁷⁹⁾ y al respeto a la autonomía entendida como “el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana”⁽⁸⁰⁾, una idea que años después Alexy retomará al decir que “la autonomía puede ser vista como fundamento de la dignidad, del mismo modo que la dignidad puede ser vista como fundamento para la autonomía”⁽⁸¹⁾.

76 Al hablar de un ámbito de libertad” en el cual el individuo “puede adoptar libremente las decisiones fundamentales acerca de su persona, sin interferencia alguna por parte del Estado o de los particulares, en tanto dichas decisiones no violen derechos de terceros” (Albarracini Nieves, Fallos, 335:799 [2012], cons. 14).

77 Art. 21.: “Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt”.

78 Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), en *Kant's gesammelte Schriften*, t. VIII, ed. de la Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1923, p. 290: “el estado civil (...) está fundado a priori sobre los siguientes principios: 1. la libertad de todos los miembros de la sociedad, en cuanto personas; 2. la igualdad de los mismos con los demás, en cuanto súbditos; 3. la independencia (Selbständigkeit) de cada integrante de un ente común, en cuanto ciudadano”.

79 Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, en *Kant's gesammelte Schriften*, t. IV, ed. de la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1911, pág. 429: “obra de tal forma que consideres a la humanidad, tanto en tu persona como en la de los demás, en todo tiempo, siempre como un fin, nunca como sólo un medio”.

Esta fórmula es de empleo habitual en la jurisprudencia: así, el Tribunal Constitucional Federal ha apelado a ella en BVerfGE 27, 1, pág. 6 —donde se lee: “contradice la dignidad humana convertir al hombre en mero objeto estatal” (“es widerspricht der menschlichen Würde, den Menschen zum bloßen Objekt im Staat zu machen”—; BVerfGE 45, 187, en pág. 228; BVerfGE 96, 375, en pág. 399; BVerfG, 1 BvR 1359/05, del 27.XI.2005); más conocida es la referencia en el caso de la “Luftsicherheitsgesetz” (BVerfGE, 115, 118 [2006]), cuando indica que el derribo del avión secuestrado convierte a los ocupantes del mismo en “meros objetos” de la acción del Estado, acción que no tiene en cuenta el status de “sujetos con dignidad” de las víctimas, cuyas muertes son utilizadas como “medio para la salvación de otros”. En el mismo sentido ya se había expresado el tribunal en BVerfGE 45, 187 [228] —“Lebenslange Freiheitsstrafe”—: “la máxima: ‘el hombre siempre debe ser un fin en sí mismo’, vale ilimitadamente en todos los campos del derecho”.

La formulación kantiana, con todo, también ha merecido objeciones, como la que formulaba Arthur Schopenhauer al señalar que si bien ella “suena como muy significativa y adecuada, (...) expuesta a la luz es una sentencia de lo más vaga, indeterminada, cuyo propósito se logra muy indirectamente, y que para su aplicación en cada caso necesita antes de una explicación, determinación y modificación particular, que considerada así en general resulta insuficiente, dice muy poco y, más aun, es problemática” (Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Brockhaus, Leipzig, 1819, pp. 502/503).

80 “La autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana”, en Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, cit., pág. 436.

81 Robert Alexy, *Kants Begriff des praktischen Gesetzes*, en O. Behrends (ed.), *Der bi-*

En una sociedad signada por la diversidad de “conciencias morales”, de “*Sittlichkeiten*”⁽⁸²⁾, la autonomía se traduce en un deber de respetar y valorar (no meramente “tolerar”) las decisiones vitales (autodeterminaciones) del otro que —aun cuando no se ajusten a la “recta razón” tomista⁽⁸³⁾— no están desprovistas de fundamentos racionales⁽⁸⁴⁾ en virtud de procurar la realización de alguna forma de bien humano sin atentar gravemente contra otros bienes humanos. De todas maneras se trata de un respeto condicionado, que no impone la aceptación de “cualquier decisión vital”, pues siempre permanece un núcleo fuerte de bienes indisponibles contra los cuales no puede decidirse y que determinan la ilicitud o maldad de los actos que atentan contra ellos.

Pensemos, por ejemplo, en las decisiones referidas a la disposición de la propia vida por medio del suicidio (incluso con ayuda de otros). Ellas no pueden fundarse en una supuesta “disponibilidad de la propia vida”⁽⁸⁵⁾ ni en el derecho a la privacidad, y su admisión importa además una amenaza directa para muchas personas vulnerables, expresión de la “cultura de la muerte”, que juzga aceptable una conducta dirigida a poner fin a una vida, desde la concepción de que es bueno poner fin a una vida que no sería “digna de ser vivida” y que a veces es mejor que algunas personas

blische Gesetzesbegriff. Auf den Spuren seiner Säkularisierung (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge, t. 278), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006, pp. 197-216, en p. 205).

82 Pensemos en la distinción hegeliana entre Moralität y Sittlichkeit (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, p. 88).

83 “Quia bonum cuiuslibet rei est in hoc quod sua operatio sit conveniens suae formae. Propria autem forma hominis est secundum quam est animal rationale. Unde oportet quod operatio hominis sit bona ex hoc, quod est secundum rationem rectam” (Sancti Thomae de Aquino, *In Ethic*, liber 2, lectio 2, nro. 3).

84 Como sabemos, el propio Rawls requería que el pluralismo sea “razonable” al hablar del “fact of reasonable pluralism”: “the fact that a plurality of reasonable comprehensive doctrines, religious, philosophical, and moral, is the normal condition of democratic culture given its free institutions”, John Rawls, *Political Liberalism* (Expanded Edition), Columbia University Press, New York, 1992, p. 33.

85 Como lo dije en claros términos el Tribunal Europeo de Derechos Humanos refiriéndose al artículo 2 de la Convención Europea de Derechos Humanos de 1950, el derecho a la vida “no puede ser interpretado como incluyendo un aspecto negativo” (como sí ocurre, por ejemplo, con la libertad de asociación, que incluye el derecho a no ser forzado a asociarse). “El artículo 2 no puede, sin una distorsión del lenguaje, ser interpretado como confiriendo el derecho diametralmente opuesto, esto es, un derecho a morir; ni puede crear un derecho a la autodeterminación en el sentido de conferir a un individuo un título a elegir la muerte en lugar de la vida. La Corte considera, de acuerdo con ello, que ningún derecho a morir, sea a manos de una tercera persona o con la asistencia de la autoridad pública, puede ser derivado del artículo 2 de la Convención” (§§ 39/40).

Sobre el tema vide Pilar Zambrano, *La disponibilidad de la propia vida en el liberalismo político*, Ábaco, Bs. As., 2005.

mueran, tal como claramente se encargará de exponerlo Finnis al comentar el fallo de la *House of Lords* (el último como tribunal de justicia) en *R (on the application of Purdy) v Director of Public Prosecutions (Society for the Protection of Unborn Children intervening)*⁽⁸⁶⁾.

Si un cometido primario del derecho es —según enseñaba Blackstone— la protección la seguridad (y con ello, el “goce de la propia vida”) de las personas⁽⁸⁷⁾, se entienden sin dificultad los límites de la autonomía, que no podría ser invocada para excluir regulaciones legales que incluso sancionen penalmente conductas dirigidas a poner fin a su existencia misma, teniendo en cuenta que por lo general se trata de personas que por su enfermedad terminal son débiles y vulnerables, y “no están en condiciones de tomar decisiones informadas contra actos dirigidos a poner fin a la vida o a asistirlos en ello”, sin que corresponda habilitar excepciones pues una relajación de la prohibición crearía el riesgo de posibilitar abusos en tales contextos de vulnerabilidad⁽⁸⁸⁾.

De todas maneras, tales límites no nos impiden insistir en la centralidad del reconocimiento de la autonomía, que expresa en cierto modo el respeto a lo que en inglés se designa a través del término *uniqueness*, derivado del latín *unicus*, que denota un absoluto (que no admite grados, tal como la infinitud o la eternidad), y que en español podemos traducir como “uniquidad”. Esta *uniquidad* es una nota fundamental de la condición humana, del hombre en cuanto conjunción irreplicable de cuerpo y alma⁽⁸⁹⁾, que tiene una pertenencia original, insustituible y única a la Humanidad, que “sólo por una vez” ha sido arrojado a este mundo y que por eso puede reclamar a gritos vivir “a su manera”, pues al fin y al cabo, como cada uno de nosotros puede decir, “*it’s my life*”. Y precisamente en el desprecio de esta *uniquidad* hallamos una de las razones que explican el “*mysterium iniquitatis*” que signa nuestro tiempo⁽⁹⁰⁾.

86 [2009] UKHL 45, [2009] 3 WLR 403.

Vide John Finnis, “The Lords’ Eerie Swansong: A Note on *R (Purdy) v Director of Public Prosecutions*”, en Oxford Legal Studies Research Paper No. 31/2009 y Notre Dame Law School Legal Studies Research Paper No. 09-39, publicado con adiciones bajo el título “Invoking the Principle of Legality against the Rule of Law”, en Richard Ekins (ed.) *Modern Challenges to the Rule of Law*, LexisNexis New Zealand, Wellington, 2011, cap. 7).

87 Sir William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England* (1765-9), 14th. ed., printed by A. Strahan for T. Cadell and W. Davies in the Strand, London, 1803, v. I, p. 128.

88 T.E.D.H., *Case of Pretty v. The United Kingdom*, 29.iv.2002, nro. 74.

89 En una conferencia de prensa dada en 1956, le preguntaron a Arthur Miller acerca de cómo veía a Marilyn Monroe. Él respondió: “through two eyes. She’s the most unique person I ever met.”

90 Destacado por Juan Pablo II al comienzo de su libro final, *Memoria e identidad* (Me-

Ahora bien: ¿qué sentido tienen estas preocupaciones acerca de la tensión entre libertad y perfección a la hora de definir a la dignidad?. A la luz de las reflexiones que anteceden, estamos en condiciones de dar una respuesta: su sentido es, nada más y nada menos, que el de justificar la respuesta a las preguntas acerca de cuáles son los derechos **y deberes** que tenemos, cuál es el papel de la ley positiva, de los jueces. Así llegamos al último punto de esta contribución.

5. **Conclusión: Dignidad, derechos y deberes humanos**

En sintonía con lo dicho al comienzo de estas líneas, vale la pena concluir insistiendo en que la dignidad no describe “primariamente un derecho humano específico”, sino que más bien ofrece —en palabras de Alexy— “el fundamento trascendental de que los hombres tengan derechos y deberes”, erigiéndose en la piedra angular de la construcción teórica de su justificación⁹¹.

Se trata de una condición inherente al ser humano, esencial y no accidental, independiente de todo reconocimiento, indisponible por su titular, subsistente e inmutable incluso en las más inhumanas condiciones existenciales —siendo “precisamente en la más profunda humillación donde puede entenderse con la mayor claridad lo que queremos decir

mory and Identity: Conversations at the Dawn of a Millennium, Rizzoli, New York, 2005; versión española bajo el título Memoria e Identidad. Conversaciones al filo de dos milenios, Planeta, Bs. As., 2005).

Esta fundamental uniqueness del ser humano se sintetiza en la conocida carta que, siendo un reciente cardenal, Karol Wojtya le dirigió a su amigo Henri de Lubac en febrero de 1968, donde escribía: “the evil of our times consists in the first place in a kind of degradation, indeed in a pulverization, of the fundamental uniqueness of each human person” (en Henri de Lubac, *At the Service of the Church. Henri de Lubac Reflects on the Circumstances That Occasioned His Writings*, trad. del original francés publicado en 1989 bajo el título *Mémoire sur l’occasion de mes écrits* por Anne Elizabeth Englund, Communio Books/Ignatius Press, San Francisco, 1993, p. 172). Véase también Karol Wojtyla, “Person and Act” [1979], en el mismo, *Person and Act and Related Essays*, trad. por Grzegorz Ignatik, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., [2021, en p. 176, donde habla de las notas de “uniqueness and unrepeatability”, que hacen que la persona sea “alguien”, y no un mero “algo”.

91 Como es sabido, y al hilo del artículo 1.1 de la Grundgesetz, el Tribunal Constitucional Federal ha destacado en reiteradas ocasiones que la dignidad es el “valor supremo”: “in der Wertordnung des Grundgesetzes ist die Menschenwürde der oberste Wert” (“Mikrozensus”, BVerfGE 27, 1 [5] -1969-, citando BVerfGE 6, 32 [41]). En idéntico sentido, BVerfGE 5, 85 [204]: “in der freiheitlichen Demokratie ist die Würde des Menschen der oberste Wert”, asimismo, BVerfGE, 30, 173 [193]; 32, 98 [108]; 57, 250 [275]; 69, 1 [34]; BVerfG, 2 BvR 578/02, del 8.XI.2006: “la dignidad humana representa el valor jurídico más elevado dentro del ordenamiento constitucional”. En “Apotheken-Urteil”, BVerfGE 7, 377 [405], el tribunal dirá por su parte que “la libre personalidad humana es el valor supremo” (die freie menschliche Persönlichkeit der oberste Wert ist).

con ‘dignidad’⁽⁹²⁾, tal como se hace evidente de manera insuperable en la escena de la Pasión cuando Pilato nos presenta a Jesús con su “*Ecce homo*” (he aquí el Hombre)⁽⁹³⁾.

A pesar de esas notas, la dignidad sigue siendo vulnerada en múltiples circunstancias de la vida, cada vez que sus exigencias concretas son desconocidas (incluso a través de normas positivas). Mas dicha realidad no puede confundirnos, haciéndonos pensar que nuestra preocupación actual es una “pasión inútil”. Muy por el contrario, la experiencia de su desconocimiento práctico es la oportunidad ideal para —paradójicamente— comprender plenamente el valor y significación de su inviolabilidad, pues es entonces cuando ella se erige en el fundamento último del reclamo de justicia que exige la realización óptima —es decir, en la mayor medida posible— de los derechos que de ella se derivan (rechazando toda restricción desproporcionada y toda omisión injustificada de acciones que los promuevan), sin olvidar que hay ciertos derechos que son más fundamentales que otros, por “anidar más cerca” de la dignidad (y que por ello exhiben una superior jerarquía in abstracto), de modo tal que su vulneración atenta más gravemente contra aquélla.

Por supuesto que tal “perspectiva de los derechos” naturalmente no puede hacernos perder de vista que la dignidad —según vimos— también es **fuerza de deberes**, tanto hacia los demás como hacia uno mismo (configurando los *Pflichte gegen sich selbst* de los que hablaba Kant⁽⁹⁴⁾ y, modernamente, Raz⁽⁹⁵⁾), siendo también ella misma la que justifica

92 “Gerade in der tiefsten Erniedrigung kann das, was wir mit Würde meinen, am deutlichsten hervortreten” observa Spaemann luego de recordar a escena de la Cruz y el diálogo del anciano rey Lear con Kent, quien quiere servirlo (a pesar de que Lear considera que ya no es nadie), porque encuentra en él autoridad —William Shakespeare, King Lear, Acto I, Escena 4— (Robert Spaemann, “Menschenwürde und menschliche” Natur, cit., p. 38).

93 Evangelio según San Juan, 19:5.

Vide Joseph Ratzinger “Seht, das ist der Mensch (Joh 19, 5)”, en *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Herkunft und Bestimmung. Schöpfungslehre – Anthropologie – Mariologie, cit., p. 281.

94 Y de los cuales se ocupa en sus *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* cuando señala que “es un deber tener un espíritu sano en un cuerpo sano” y que “la suma de todos los deberes hacia uno mismo es mens sana in corpore sano” (“eine gesunde Seele in einem gesunden Körper zu haben ist Pflicht. Die Summa aller Pflichten gegen sich selbst: mens sana in corpore sano”) (Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, 2. Aufl., Königsberg, Friedrich Nicolovius, 1803, p. .

95 Al aludir a los “duties to oneself”, entre los cuales está el deber de “auto-respeto”, conforme al cual la persona afirma que “los demás deberían tratarla como alguien que es capaz de una conducta racional y responsable, y que ella no debería ser tratada como un niño o un mero objeto” (Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1994, p. 38).

Vide también John Finnis, *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, cit., p. 138, en nota 30.

que podamos hacer responsable y castigar —incluso penalmente— a alguien por su conducta (pues la responsabilidad presupone precisamente esa libertad que es de la esencia de la *dignitas*, y —como dice Korsgaard— “*responsibility is a characteristic of persons*”⁽⁹⁶⁾, porque precisamente porque somos personas somos responsables.), dicho esto sin olvidar la advertencia de que no cabe utilizar el concepto de dignidad para infundirle al derecho cierta configuración moral inconciliable con sus fines, asignándole funciones que no le incumben.

Ahora bien: aun lamentando el uso arbitrario de la dignidad (que también se comprueba cuando se la invoca para justificar posiciones claramente inconciliables con ella), es claro que tal utilización no obsta a reconocer la centralidad y necesidad del concepto que ahora nos ocupa⁽⁹⁷⁾, en particular en un tiempo en el cual los fundamentos morales del derecho “*are being tested as never before*”⁽⁹⁸⁾ —y pensemos que la teoría del derecho se asienta precisamente sobre la teoría moral (“*legal theory rests on moral theory*”⁽⁹⁹⁾)— y, además, impera un “abuso del lenguaje”⁽¹⁰⁰⁾ que busca ocultar la verdad y, con ello, el “ser” del hombre, posibilitando así su manipulación e instrumentalización.

Si la verdad en gran medida es adquirida en un proceso colectivo que involucra a universidades, tribunales, investigadores, (siendo bien conocidos los riesgos de su falseamiento —por ejemplo, de verdad histórica—), resulta prácticamente innecesario finalizar esta contribución insistiendo en nuestra responsabilidad de profundizar el conocimiento de estas verdades simples u obvias cognoscibles —sin embargo— hasta por los corazones más sencillos⁽¹⁰¹⁾ (para lo cual habrá que golpear la

96 Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 197.

97 La Corte Suprema de Justicia de la Nación ha proclamado en tal sentido que es “claro que la dignidad de la persona es un valor supremo en nuestro orden constitucional, que es claramente personalista y que, por ende, impone que cualquier norma infraconstitucional sea interpretada y aplicada al caso con el entendimiento señalado por ese marco general” (Baldivieso, Fallos, 333:405 (2010).

98 John Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*, cit., p. 1.

99 Robert Alexy, “Some Reflections on the Ideal Dimension of Law and on the Legal Philosophy of John Finnis”, *The American Journal of Jurisprudence*, Vol. 58, No. 2 (2013), pp. 97–110, en p. 101.

100 Vide Josef Pieper, *Mißbrauch der Sprache Mißbrauch der Macht*, Kösel-Verlag, München, 1974.

101 “One does have not to be literate to know what dignity means” (Matthias Mahlmann, “The Good Sense of Dignity: Six Antidotes to Dignity Fatigue in Ethics and Law”, en Christopher McCrudden -ed.-, *Understanding Human Dignity*, Oxford University Press -for The British Academy-, Oxford, 2013, pp. 593-614, en p. 596).

puerta a la Metafísica⁽¹⁰²⁾), pues *vitam impendere vero*, y de anunciarlas dando razones suficientes de lo que decimos, sin perder la vocación por el encuentro con el otro como un prójimo, a fin de hacer real en nuestras propias acciones ese respeto por la dignidad humana (que también es un concepto relacional, que se da en una “existencia”), teniendo presente en ese encuentro que —como escribía el Papa Benedicto XVI en 2008— “el drama moral, la decisión por el bien o por el mal, comienza en la mirada, con la decisión de contemplar o no contemplar el rostro del otro”⁽¹⁰³⁾ y que “la mirada que dirijo hacia el otro decide sobre mi humanidad”, siendo posible que lo trate “como una cosa, y así olvidar su dignidad y la mía”⁽¹⁰⁴⁾.

En este mundo materialista que niega el alma, rechaza a Dios y está signado por la pérdida casi total del concepto de Creación⁽¹⁰⁵⁾ (y con ello de naturaleza pues, como destacaba Pieper, creaturidad y naturaleza son nociones inseparables, y hay una relación conceptual entre la ‘naturaleza del hombre’ y su ser creado⁽¹⁰⁶⁾), el desafío es encontrar un concepto de dignidad que haga posible tal encuentro discursivo, sin renunciar a sus fundamentos, pero evitando los excesos de las visiones moralistas o ultramontanas, que pretenden invadir el campo del derecho desde la religión.

Si hallamos ese concepto, tendremos incluso la oportunidad para *anunciar* que su propia dignidad le reclama al hombre escuchar el llamado a la Vida eterna a pesar de su finitud terrenal (colocándolo, como diría

102 Pues en definitiva “todo humanismo se basa en una metafísica” (Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, en *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Band 9 -Wegmarken-, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, pp. 313-364, en p. 321).

103 “Das moralische Drama, die Entscheidung für das Gute oder das Böse, beginnt beim Blick, mit der Wahl, das Gesicht des anderen anzusehen oder nicht anzusehen” (Joseph Ratzinger “Seht, das ist der Mensch (Joh 19, 5)”, cit., p. 281).

104 “Der Blick, den ich auf den anderen richte, entscheidet über meine Menschlichkeit. Ich kann ihn einfach als Sache behandeln und so seine und meine Würde vergessen” (ibidem, p. 283).

105 Por lo que “resulta difícil captar el significado de la naturaleza humana en sentido metafísico, así como el de ley natural en el orden moral” (Juan Pablo II, *Discurso sobre el valor del Derecho Natural*, dirigido a la Asamblea General de la Academia Pontificia para la Vida, Ciudad del Vaticano, 27 de febrero de 2002).

106 Josef Pieper, “Kreatürlichkeit und menschliche Natur” (en Günter Niggel & Wolfgang Frühwald -eds.-, *Sprache und Bekenntnis: Hermann Kunisch zum 70. Geburtstag*, 27 Oktober 1971, Duncker & Humblot, Berlin, 1971, pp. 391-401, en p. 398; versión española bajo el título “Creaturidad y naturaleza humana. Notas sobre el planteamiento filosófico de Jean-Paul Sartre”, en el mismo, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Rialp, Madrid, 2000, pp. 253-267, en p. 262/263).

Schleiermacher, ante esa “contemplación de lo infinito en lo finito”⁽¹⁰⁷⁾ que nos abre a la religión), y al mismo tiempo podremos exigir el respeto al derecho a vivir nuestras propias identidades (en las que se juega nuestra *dignidad*), que bien pueden estar signadas por la luz de la Fe, y donde corresponde dar al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios, pero donde también es importante reclamar que el César “no quite lo que es de Dios”.

107 “Anschauung des Unendlichen im Endlichen” (Friedrich Schleiermacher, Reden über die Religion, en Bibliothek theologischer Klassiker, 4. Band, Friedrich Andreas Perthes, Gotha, 1888, p. 208). Al respecto vide Joseph Ratzinger, Eschatologie. Tod und ewiges Leben, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2012, p. 66.

Bibliografía:

Antonio Millán Puelles, *Léxico filosófico*, segunda edición, Rialp, Madrid, 2002.

Arthur Schopenhauer, *Über den Willen in der Natur*, 2. Aufl.

C.S.Lewis, *The Abolition of Man*, Oxford University Press, London: Humphrey Milford, 1943

Eduardo R. Sodero & Alfonso Santiago (coords.), *El misterio de la vida y la injusticia del aborto. John Finnis y la inviolabilidad de la vida*, Ábaco, Bs. As., 2024

Emmanuel Faye, *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*, Akal, Madrid, 2009

Friedrich Schleiermacher, *Reden über die Religion*, en *Bibliothek theologischer Klassiker*, 4. Band, Friedrich Andreas Perthes, Gotha, 1888

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970

Giannozzo Manetti, *De dignitate et excellentia hominis* (1452)

Giovanni Pico Della Mirandola, *De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990

Henri de Lubac, *At the Service of the Church. Henri de Lubac Reflects on the Circumstances That Occasioned His Writings*, trad. del original francés publicado en 1989 bajo el título *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* por Anne Elizabeth Englund, Communio Books/Ignatius Press, San Francisco, 1993

Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, en *Kant's gesammelte Schriften*, t. IV, ed. de la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1911

Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), en *Kant's gesammelte*

Schriften, t. VIII, ed. de la Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1923

Jean-Paul Sartre, *L`existentialisme est un humanisme*, Nagel, París, 1946

John Finnis, "The Lords' Eerie Swansong: A Note on R (Purdy) v Director of Public Prosecutions", en Oxford Legal Studies Research Paper No. 31/2009 y Notre Dame Law School Legal Studies Research Paper No. 09-39, publicado con adiciones bajo el título "Invoking the Principle of Legality against the Rule of Law", en Richard Ekins (ed.) *Modern Challenges to the Rule of Law*, LexisNexis New Zealand, Wellington, 2011

John Finnis, "When most People Begin", primera parte del trabajo publicado originariamente bajo el título 'Abortion and Health Care Ethics', en Raanan Gillon (ed.), *Principles of Health Care Ethics* (John Wiley, 1993)

John Finnis, *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

John Finnis, *Intention and Identity*, Collected Essays: Volume II, Oxford University Press, Oxford, 2011

John Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1991

John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980

John Finnis, *Reason in Action*, Collected Essays: Volume II, Oxford University Press, Oxford, 2011

Josef Pieper, "Kreatürlichkeit und menschliche Natur" (en Günter Niggel & Wolfgang Frühwald -eds.-, *Sprache und Bekenntnis: Hermann Kunisch zum 70. Geburtstag. 27 Oktober 1971*), Duncker & Humblot, Berlin, 1971, pp. 391-401; versión española bajo el título "Creaturidad y naturaleza humana. Notas sobre el planteamiento filosófico de Jean-Paul Sartre"

Juan Pablo II, Discurso sobre el valor del Derecho Natural, dirigido a la Asamblea General de la Academia Pontificia para la Vida, Ciudad del Vaticano, 27 de febrero de 2002

Kant's gesammelte Schriften, t. IV, ed. de la Königlich Preußische Akade-

mie der Wissenschaften, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1911

Kant's gesammelte Schriften, t. VII, ed. de la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1917

Ludwig Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, en *Annalen der Naturphilosophie* 14, Verlag Unesma, Leipzig, 1921, publicado en inglés bajo el título *Tractatus logico-philosophicus*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London, 1922

Martin Buber, *Ich und Du*, im Inselverlag, Leipzig, MCMXXIII

Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, en *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Band 9 -Wegmarken-, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976

Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität*, Freiburg i. Br. am 27.5. 1933, Verlag Wilh. Gottl. Korn, Breslau, 1933

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 11. ed., Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967

Matthias Mahlmann, "The Good Sense of Dignity: Six Antidotes to Dignity Fatigue in Ethics and Law", en Christopher McCrudden -ed.-, *Understanding Human Dignity*, Oxford University Press -for The British Academy-, Oxford, 2013

Max Scheler, "Vom Umsturz der Werte", en *Abhandlungen und Aufsätze* (ed. por Maria Scheler), Francke, Bern-München, 1955

Norbert Hoerster, "Zur Bedeutung des Prinzips der Menschenwürde", en *Juristische Schulung* 1983.

Pilar Zambrano, *La disponibilidad de la propia vida en el liberalismo político*, Ábaco, Bs. As., 2005.

Robert Alexy, "Menschenrechte ohne Metaphysik?", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (2004), versión española por José Antonio Seoane y Eduardo R. Sodero bajo el título "¿Derechos humanos sin metafísica?"

Robert Alexy, "Menschenwürde und Verhältnismäßigkeit", *Archiv des*

öffentlichen Rechts 140 [2015], pp. 497–513.

Robert Alexy, “Some Reflections on the Ideal Dimension of Law and on the Legal Philosophy of John Finnis”, *The American Journal of Jurisprudence*, Vol. 58, No. 2 (2013)

Robert Alexy, *Grundrechte im demokratischen Verfassungsstaat*, en Aulis Aarnio/Robert Alexy/Gunnar Berholtz (eds.), *Justice, Morality and Society. A Tribute to Alexander Peczenick on the Occasion of his 60th Birthday 16 November 1997*, Lund, 1997

Robert Alexy, *Kants Begriff des praktischen Gesetzes*, en O. Behrends (ed.), *Der biblische Gesetzesbegriff. Auf den Spuren seiner Säkularisierung* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge, t. 278), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006

Robert Alexy, *La institucionalización de la justicia*, 2ª. ed. ampliada, Comares, Granada, 2010

Robert Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige*, Piper, München/Zurich, 1987

Robert Spaemann, *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen ‘etwas’ und ‘jemand’*, 2. Aufl., Klett-Cotta, Stuttgart, 1998

Ronald Dworkin, *Religion without God*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)/London, 2013.

Sancti Thomae de Aquino, *In Ethic*, liber 2, lectio 2, nro. 3

Sancti Thomae de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, liber II, dist. 44, q. 1 a 3 ad 1

Sancti Thomae de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, liber II, dist. 26, q. 1, a. 4c

Sancti Thomae de Aquino, *Sentencia libri De anima*, lib. II, lect. 6, n. 10

Sancti Thomae de Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 111, a. 1.

Sancti Thomae de Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 129, n. 7.

Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1.

Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96 a 2.

Severinus Boethius, *Liber De Persona Et Duabus Naturis Contra Euty-chen Et Nestorium*, Caput III -Differentia Naturae et Personae-, *Documenta Catholica Omnia*, Migne Patrologia Latina 64: 1343

Sir William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England* (1765-9), 14th. ed., printed by A. Strahan for T. Cadell and W. Davies in the Strand, London, 1803.

Dignidad humana y tratados internacionales: protección de la vida y la familia frente a lecturas abusivas

NEYDY CASILLAS⁽¹⁾ - MARIA ANNE QUIROGA⁽²⁾

Resumen:

La dignidad humana ocupa un lugar central en el derecho internacional de los derechos humanos, pero su uso inflacionado y ambiguo ha

1 Abogada por la Universidad Panamericana (México), vicepresidente de Asuntos Internacionales del Centro Global de Derechos Humanos. Con más de 15 años de experiencia, Casillas ha participado activamente en el trabajo de las Naciones Unidas y la Organización de los Estados Americanos. Su experiencia se centra en la defensa de los derechos humanos fundamentales, desafiando el uso indebido del derecho internacional. Ha representado a México en varias ocasiones como parte de la delegación para la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer y la Comisión de Población y Desarrollo en las Naciones Unidas. También asesora a varias delegaciones de la Organización de los Estados Americanos.

2 Abogada por la Universidad de El Salvador (Argentina) y por la Universidad de Paris I, Panthéon-Sorbonne (Francia), magíster en derecho internacional de la Universidad de la Sabana (Colombia), directora de investigación del Centro Global de Derechos Humanos.

favorecido interpretaciones que, bajo la apariencia de progreso, vacían su contenido original. Este artículo sostiene que la dignidad debe entenderse en sentido ontológico: como valor intrínseco e igual de toda persona humana, desde la concepción hasta la muerte natural, independientemente de su estado de salud, autonomía o utilidad social. Sobre esta base, se muestra cómo los principales instrumentos universales —en particular la Declaración Universal de Derechos Humanos, los Pactos de 1966 y la Convención sobre los Derechos del Niño— ofrecen un marco normativo sólido para la protección de la vida humana en todas sus etapas y para el reconocimiento de la familia como “unidad natural y fundamental de la sociedad”. Al mismo tiempo, se examinan amenazas derivadas de interpretaciones expansivas de esos tratados, especialmente la introducción de supuestos “derechos” no pactados (como un pretendido derecho al aborto o categorías de género desvinculadas de la realidad biológica) y la presión sobre los Estados para modificar sus leyes en áreas moralmente sensibles. Finalmente, se reivindican la soberanía responsable de los pueblos y el principio de subsidiariedad como condiciones necesarias para una auténtica tutela de la dignidad humana y de los más vulnerables.

Palabras claves:

Derecho internacional, derecho a la vida, familia, soberanía de los pueblos.

1. Introducción: ¿Por qué volver a hablar de dignidad humana?

En el discurso contemporáneo de los derechos humanos, la noción de *dignidad humana* aparece continuamente como fundamento y justificación última. Sin embargo, a menudo se invoca de forma retórica o ambigua, vaciando de contenido su sentido original. Diversos juristas señalan que la dignidad se ha convertido en un “concepto esencialmente controvertido” cuya multiplicidad de usos dificulta una comprensión precisa del término, dando pie incluso a interpretaciones abusivas que desvirtúan su alcance (López Vela 2020, 399). En este contexto, resulta necesario retomar una reflexión profunda sobre qué significa la dignidad humana y por qué es central reafirmarla hoy.

El presente proyecto parte de la premisa de que la dignidad inherente de toda persona debe rescatarse en su sentido entitativo —es decir,

como valor intrínseco ligado al ser mismo de cada humano— frente a enfoques reductivos. Esta revisión es especialmente relevante dada la tendencia reciente de reinterpretar instrumentos internacionales de derechos humanos de maneras que, bajo pretexto de *actualización*, podrían contradecir su espíritu original. La **tesis** que orienta nuestro trabajo propone que solo recuperando el significado ontológico y universal de la dignidad podemos interpretar correctamente esos tratados y declaraciones, asegurando así la protección de **todos** los miembros de la familia humana —particularmente los más vulnerables— conforme al ideal con que fueron concebidos (Habermas 2010, 463).

Para desarrollar esta idea, en las siguientes secciones exploraremos sucesivamente: primero, los fundamentos filosófico-jurídicos de la dignidad como base de los derechos (*Sección II*), distinguiendo su carácter ontológico de las concepciones funcionales que han proliferado. Luego examinaremos cómo los instrumentos universales de derechos humanos consagran explícitamente la dignidad inherente y otros valores vinculados, como la vida y la familia (*Sección III*). A continuación, identificaremos ciertas amenazas actuales a la dignidad humana derivadas de lecturas expansivas o desviadas de esos instrumentos (*Sección IV*), por ejemplo la introducción de categorías no pactadas o la subordinación del derecho a la vida. Seguidamente, argumentaremos la importancia de respetar la soberanía de los pueblos en la aplicación del ideal de dignidad, evitando caer en formas de colonialismo ideológico (*Sección V*). Finalmente, concluiremos reafirmando la necesidad de volver al auténtico espíritu humanista de los tratados internacionales, situando la dignidad humana al centro para proteger a *toda* persona sin excepciones (*Sección VI*). En suma, invitamos a un diálogo renovado —interdisciplinario y respetuoso de la verdad antropológica— que permita recuperar la dignidad humana como cimiento efectivo de la justicia y los derechos universales (Benedicto XVI 2008, 21).

2. La dignidad humana como fundamento de los derechos: enfoque filosófico-jurídico

Una comprensión adecuada de la dignidad humana exige reconocer su carácter ontológico, es decir, inherente a todo ser humano por el simple hecho de ser persona. Hablamos de la *dignidad esencial u ontológica* como “el valor que corresponde a la persona por el mero hecho de ser persona” (de Miguel Beriain 2007, 633). Esta dignidad es intrínseca

e igual en todos los individuos, con *independencia de cualquier condición* accidental como la edad, la salud, la raza o el nivel de autonomía. En palabras de un autor, “*somos seres equivalentes, esto es, seres con la misma dignidad ontológica*”, lo que implica que todos compartimos una igualdad fundamental en dignidad (de Miguel Beriain 2007, 637). Este principio de igualdad esencial, basado en la ontología común de lo humano, constituye la piedra angular de los derechos inalienables: ningún ser humano puede ser tratado jamás como un medio o una cosa, sino siempre como un fin en sí mismo (Kant 1785, 52).

Frente a esta visión sustantiva, existen concepciones **funcionales o utilitaristas** de la dignidad que resultan peligrosas. Tales enfoques definen la dignidad según parámetros contingentes –como el nivel de *calidad de vida*, la capacidad cognitiva o la *autonomía* individual plena– de modo que solo quienes cumplen ciertos criterios poseerían dignidad “plena”. En la bioética utilitarista contemporánea, por ejemplo, se tiende a **condicionar** el valor de la vida humana a características como la capacidad de sentir placer/dolor, de tomar decisiones o de tener conciencia desarrollada (Singer 1993, 87). Esto implica desvincular al ser humano de “cualquier dignidad intrínseca por el hecho de serlo”, subordinando su valor a *parámetros circunstanciales* (Observatorio de Bioética UCV 2023). Un resultado directo de esta lógica es la posibilidad de calificar a ciertos seres humanos –los gravemente enfermos, las personas con gran dependencia, los no nacidos con malformaciones– como “vidas indignas de ser vividas”, bajo la premisa de que carecerían de la *calidad* o autonomía suficiente (Observatorio de Bioética UCV 2023). La historia muestra los riesgos de tales postulados: desde las prácticas eugenésicas de regímenes totalitarios hasta las propuestas actuales de **eutanasia** o **aborto selectivo**, siempre que se sacrifica a unos seres humanos “menos perfectos” en beneficio de otros, se atenta contra la igualdad en dignidad y los derechos de los más vulnerables (Singer 1979, 128; Observatorio de Bioética UCV 2023). En contraste, afirmar la dignidad ontológica significa que incluso la persona más frágil o dependiente merece el mismo respeto inviolable que cualquier otra.

Esta visión fuerte de la dignidad hunde sus raíces en una sólida **antropología filosófica**. Se basa, ante todo, en la unidad sustancial de cada ser humano como *cuerpo y espíritu*. La persona no es una mera mente encapsulada ni un organismo físico mecanicista, sino “un cuerpo espiritualizado, un espíritu encarnado, que vale por lo que es y no solo por las opciones que realiza” (Sgreccia 2009, 72). Esta concepción personalista –

de origen clásico y cristiano— destaca la naturaleza racional y libre del ser humano, capaz de verdad moral y de trascendencia, lo cual le confiere un lugar único entre los seres vivos (Sgreccia 2009, 70). Al mismo tiempo, por su propia corporeidad, la persona está *abierta a la relación*: somos por esencia seres relacionales, nacidos de una familia y orientados a vivir en comunidad (Maritain 1947, 50). La dignidad humana, por tanto, se realiza en la comunión con los otros: la familia, como primera célula social, y la sociedad en su conjunto son ámbitos naturales donde florece nuestra humanidad (Juan Pablo II, *Familiaris Consortio*, 1981). Cualquier teoría que reduzca al individuo a un ente aislado o puramente autosuficiente distorsiona esta realidad relacional. Por el contrario, entender al hombre como “*unidad de alma y cuerpo*” y como *ser en relación* permite fundamentar por qué absolutamente **todos**, desde el embrión en el vientre materno hasta el anciano moribundo, poseen igual dignidad intrínseca (Comisión Teológica Internacional 1983, párr. 118). Solo reconociendo esta base antropológica integral podemos garantizar coherentemente los derechos humanos de aquellos cuyas capacidades funcionales son limitadas —el niño por nacer, la persona con discapacidad, el enfermo terminal—. En efecto, si la dignidad se define por la esencia humana compartida y no por atributos cambiantes, ningún ser humano queda excluido de la protección moral y jurídica. Esta comprensión fuerte de la dignidad humana es *indispensable* para sostener el **derecho a la vida** y la igual dignidad de todo vulnerable, enfrentando las tendencias culturales que pretenden justificar su instrumentalización o eliminación en nombre de la autonomía o la utilidad (Lejeune 1981). Afirmar la dignidad ontológica de cada persona, unida a su intrínseca sociabilidad, sienta así el fundamento filosófico-jurídico más sólido para todos los derechos humanos.

3. La dignidad en los instrumentos universales de derechos humanos

La noción robusta de dignidad humana no es ajena al derecho internacional, sino que impregna los textos fundacionales del sistema universal de derechos. La **Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 (DUDH)** inicia proclamando que “la *dignidad intrínseca* [...] de todos los miembros de la familia humana es el fundamento de la libertad, la justicia y la paz en el mundo” (Asamblea General de la ONU 1948, Preámbulo). Desde su primer artículo, la DUDH afirma claramente que “todos los seres humanos nacen libres e *iguales en dignidad*

y derechos” (ONU 1948, art. 1). La dignidad aparece así como fuente y justificación de todos los derechos: no es el Estado quien *confiere* valor a la persona, sino que cada persona lo posee por su misma naturaleza, y los ordenamientos jurídicos deben reconocerlo. Este concepto fuerte –inherente e inviolable– sirvió de base común a las diversas tradiciones filosóficas y culturales que confluyeron en 1948 (Glendon 2001). Por ello, la DUDH menciona la dignidad no solo como principio abstracto sino vinculada a derechos concretos: por ejemplo, al prohibir tratos crueles o degradantes (art. 5) o al proclamar el derecho a un orden social que permita realizar los derechos (art. 28), presupone el respeto a la dignidad de la persona (Kateb 2011).

Los **Pactos Internacionales de 1966** –tanto el de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) como el de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC)– reafirman esta idea en sus preámbulos. Ambos instrumentos reconocen “la *dignidad inherente* a todos los miembros de la familia humana y sus iguales e inalienables derechos” como fundamento de la libertad y la justicia (Asamblea General de la ONU 1966, Preámbulo). Además, artículos específicos hacen referencia a la dignidad: el PIDCP, por ejemplo, al consagrar el derecho a la vida (art. 6) y la prohibición de tortura o esclavitud, subraya la *inviolabilidad* de la persona; e incluso prevé que “toda persona privada de libertad será tratada humanamente y con el respeto debido a la dignidad inherente al ser humano” (ONU 1966, art. 10.1). Estas cláusulas muestran que la dignidad se entiende como **atributo intrínseco**, no condicionado por situación alguna. De hecho, la dignidad es mencionada expresamente como razón por la cual ciertos derechos no admiten derogación ni en emergencias (por ejemplo, el art. 4.2 del PIDCP protege el derecho a la vida y la integridad personal de cualquier suspensión, justamente por su vínculo con la dignidad humana) (Comisión Teológica Internacional 1983, párr. 82-87).

Un instrumento particularmente relevante es la **Convención sobre los Derechos del Niño (CDN) de 1989**, que extiende la lógica de la dignidad a los seres humanos más jóvenes. En el preámbulo de la CDN, los Estados partes reconocen que “el niño, por su falta de madurez física y mental, necesita protección y cuidados especiales, *inclusive la debida protección legal, tanto antes como después del nacimiento*” (Asamblea General de la ONU 1989, Preámbulo). Esta mención –tomada de la Declaración de Derechos del Niño de 1959– refleja la comprensión de que la dignidad y los derechos del ser humano existen *desde sus etapas prenatales*. Aunque la Convención utiliza el término “niño” refiriéndose

en general a todo menor de 18 años (art. 1), esa referencia explícita a la protección “antes del nacimiento” indica un reconocimiento implícito del valor del nascituro (Pérez Valera 2021, párr. 152-154). En coherencia, la CDN exige a los Estados asegurar en la máxima medida posible la *supervivencia y el desarrollo* del niño (art. 6) –mandato difícilmente cumplible si se excluye al no nacido de la protección contra actos que pongan fin a su vida. Además, la CDN y otros tratados subrayan la importancia de la **familia** como contexto natural para el ejercicio y garantía de la dignidad humana. La DUDH había ya proclamado que “la familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado” (ONU 1948, art. 16.3). De modo análogo, el PIDCP (art. 23.1) y el PIDESC (art. 10.1) reafirman la obligación estatal de proteger a la familia como núcleo básico. La CDN reconoce a su vez en su preámbulo que la familia, “como grupo fundamental de la sociedad y medio natural para el crecimiento y el bienestar de todos sus miembros y en particular de los niños”, debe recibir la protección y asistencia necesarias para asumir sus responsabilidades (ONU 1989, Preámbulo). En esa línea, la Convención destaca el *rol insustituible de los padres*: por ejemplo, el artículo 5 obliga a respetar las responsabilidades, derechos y deberes de los progenitores de orientar al niño en el ejercicio de sus derechos, y el artículo 18.1 establece que ambos padres tienen la responsabilidad primordial en la crianza y desarrollo del menor.

Esta lectura sistemática de los **textos universales** refleja una comprensión *fuerte y coherente* de la dignidad humana, de la vida y de la familia. Lejos de avalar visiones relativistas, los tratados fundacionales consagran la dignidad como valor intrínseco e igual de cada miembro de la especie humana, sin discriminación por etapa de desarrollo u otra condición (DUDH, art. 2). Asimismo, confirman el **derecho a la vida** como derecho fundamental “que tiene todo ser humano” (PIDCP, art. 6.1) y cuya protección debe ser garantizada por la ley. La estructura misma de estos instrumentos indica que no contemplan excepciones que dejen fuera a los más débiles: por ejemplo, *ningún* tratado de la ONU establece un pretendido “derecho al aborto”, sino que más bien, al reconocer la dignidad inherente y el derecho a la vida, se inclina hacia la protección del ser humano en todas sus etapas (San José Articles 2011, art. 5). Igualmente, la reiterada referencia a la familia y a los padres muestra que el diseño original de los derechos humanos universales valora la dimensión relacional y comunitaria de la persona. En resumen, los documentos internacionales fundamentales **sostienen una comprensión**

objetiva y amplia de la dignidad humana: ésta es inherente a todo individuo de la familia humana; implica el respeto a la vida desde su inicio; y se ve favorecida por el reconocimiento del rol natural de la familia en la sociedad. Cualquier interpretación auténtica de dichos textos debe, por tanto, partir de este *núcleo duro* de dignidad, vida y familia que ellos expresamente consagran (López 2019, 84).

4. Amenazas a la dignidad humana derivadas de interpretaciones expansivas de los instrumentos internacionales

A pesar de la claridad con que los tratados establecen principios fundamentales, en las últimas décadas se ha observado un fenómeno preocupante: ciertos órganos internacionales y juristas han propiciado **interpretaciones expansivas** de las normas de derechos humanos, introduciendo conceptos o “derechos” no consensuados originalmente. Esta tendencia plantea una diferencia crucial entre la *interpretación auténtica* –aquella que desentraña el sentido genuino del texto conforme a la voluntad de los Estados parte y las reglas del derecho internacional– y la *creación de obligaciones nuevas no consentidas* bajo la apariencia interpretativa. En esta sección examinamos cinco ámbitos donde tales desarrollos amenazan con erosionar la dignidad humana y los valores conexos.

1. Introducción de categorías no contempladas en los tratados: Uno de los ejemplos más notables es la promoción de los llamados “*derechos sexuales y reproductivos*” para incluir el **aborto** como si fuera un derecho humano internacional. Ningún tratado de la ONU reconoce explícitamente un derecho al aborto; por el contrario, instrumentos como la DUDH y la CDN afirman el derecho a la vida y la protección del niño **antes** de nacer (ONU 1948, art. 3; ONU 1989, Preámbulo). Sin embargo, comités de expertos –como el Comité de Derechos Humanos o el Comité CEDAW– han interpretado disposiciones genéricas (sobre derecho a la salud, a la vida privada, a no discriminación, etc.) en el sentido de recomendar la despenalización o facilitación del aborto en los Estados parte (CEDAW 2017). Estas recomendaciones, que van más allá del texto pactado, **introducen por vía interpretativa una categoría no acordada:** la noción de que el acceso al aborto estaría amparado por los tratados. Organizaciones de la sociedad civil y varios Estados han objetado esta práctica, subrayando que “no hay ningún tratado de Naciones Unidas que pueda ser citado con precisión para establecer

o reconocer un derecho al aborto” (San José Articles 2011, art. 5). Del mismo modo, se ha intentado erigir la “*identidad de género*” como nueva categoría jurídica autónoma en la interpretación de la no discriminación, pese a que los tratados clásicos mencionan únicamente el sexo biológico como motivo protegido (UN Women 2020). Si bien el respeto a toda persona independientemente de su orientación o identidad percibida es exigencia del principio de igualdad, la creación de categorías *sui generis* sin base textual puede conducir a obligaciones no previstas. Por ejemplo, algunas agencias y expertos proponen reconocer legalmente la identidad de género **auto-percibida** incluso en menores, como si derivara de tratados, ignorando que ningún consenso internacional lo ha establecido así (Principios de Yogyakarta 2007). Tales nociones –sea el “derecho al aborto” o la categoría de “identidad de género”– resultan *incompatibles con la antropología implícita en los tratados*, la cual, como vimos, afirma la dignidad de la persona desde su realidad corporal sexuada y desde la concepción. Pretender leer estos conceptos nuevos en textos de mediados del siglo XX es forzar su significado original. Estas introducciones indebidas no solo carecen de legitimidad jurídica estricta, sino que conllevan **riesgos para la dignidad humana**: por ejemplo, definir la salud reproductiva de modo que incluya eliminar la vida prenatal, o definir la identidad personal al margen de la corporeidad, puede minar el valor objetivo de la vida y la verdad sobre la persona (Meyer 2018).

2. Relativización del derecho a la vida: Otro ámbito crítico es la tendencia de ciertas instancias internacionales a *subordinar la protección de la vida prenatal* a otros intereses o bienes, diluyendo el principio de igualdad. Esto se aprecia, por ejemplo, en la Observación General N° 36 del Comité de Derechos Humanos (2018) sobre el derecho a la vida. En dicho documento, el Comité –al interpretar el art. 6 del PIDCP– afirmó que las restricciones al aborto no deben poner en riesgo la vida o causar sufrimiento a las mujeres, instando a los Estados a garantizar el acceso a abortos “seguros, legales y efectivos” en determinadas circunstancias (Comité DD.HH. ONU 2018, párr. 8). Si bien busca proteger derechos e intereses de las mujeres, esta interpretación *implícitamente sitúa la vida del nasciturus en un plano secundario*, como un bien disponible que cede ante otros derechos. Se pasa así de la lógica original incluyente (todos los seres humanos tienen derecho a la vida, sin excepción) a una lógica excluyente, donde *algunos* seres humanos –los aún no nacidos– pueden ser privados de la protección igualitaria.

Esto supone un desplazamiento del principio de igualdad: los más vulnerables (embriones y fetos, incapaces de alzar la voz) quedan fuera del manto de “todos los miembros de la familia humana nacen libres e iguales en dignidad y derechos” (ONU 1948, art. 1). La igualdad se vacía de contenido si no se aplica justamente cuando más importa, que es en la defensa del débil frente al fuerte. Autores provida advierten que la cosificación legal del no nacido abre una peligrosa pendiente resbaladiza: hoy se niegan derechos al feto por su dependencia, mañana podría negarse a otros grupos vulnerables –neonatos con discapacidades, personas en coma, ancianos con demencia– alegando su menor “calidad de vida” (Lejeune 1981). De hecho, ya en algunas jurisdicciones se esgrimen criterios de viabilidad, dolor fetal, etc., para determinar hasta cuándo es valiosa la vida prenatal, introduciendo gradaciones donde la dignidad ontológica no las admite. Estas interpretaciones expansivas que relativizan el derecho a la vida contradicen frontalmente el texto y espíritu de los tratados: el PIDCP obliga a proteger la vida “desde la concepción” en los países que así lo entienden (reservas interpretativas de varios Estados) y prohíbe la pena de muerte a mujeres embarazadas, reconociendo implícitamente el interés en la vida del nasciturus (ONU 1966, art. 6.5). La marginación del principio de igualdad en la protección de la vida erosiona, por tanto, la dignidad humana en su raíz, al establecer categorías de vidas más o menos dignas de ser vividas –un concepto tristemente célebre de épocas oscuras (Observatorio de Bioética UCV 2023).

3. Debilitamiento de la familia y del rol de los padres: Un tercer eje problemático es la reinterpretación de ciertos derechos de forma que reduzcan o sustituyan el papel de la familia, especialmente en materia de educación moral, sexual y cultural de los hijos. Los tratados, como vimos, reconocen a la familia como *unidad natural fundamental* y garantizan a los padres el derecho a educar a sus niños conforme a sus convicciones (DUDH 1948, art. 26.3; PIDCP 1966, art. 18.4). No obstante, algunas recomendaciones internacionales recientes parecen *ignorar o minimizar* esta prioridad familiar. Por ejemplo, comités de la ONU han exhortado a Estados a implementar programas obligatorios de educación sexual integral con enfoques uniformes en diversidad sexual y de género, sin mencionar adecuadamente la participación de los padres (Comité de los Derechos del Niño 2016, párr. 59). En ciertos casos, se ha criticado que dichas directrices tienden a imponer un modelo ideológico único en cuestiones controvertidas –como la comprensión de la

sexualidad, la identidad de género o los valores familiares–, relegando las creencias y cultura de las comunidades locales (Pérez Adán 2019). Esto equivale a una sustitución de la esfera educativa natural de la familia por una ingeniería social promovida desde instancias internacionales o estatales. Un ejemplo ilustrativo ocurrió en algunos países europeos donde se introdujeron materiales educativos sobre ideología de género y diversidad sexual en escuelas primarias, suscitando la protesta de padres que alegaban violación de su derecho a educar a sus hijos según sus convicciones (Observatorio de Bioética UCV 2021). Los tribunales nacionales y europeos han sostenido que el Estado no puede adoctrinar ni monopolizar la formación moral de los menores, debiendo garantizar la objetividad y pluralismo en la enseñanza de temas sensibles y respetar la voluntad de los progenitores (TEDH, caso *Kjeldsen vs. Dinamarca*, 1976). Ignorar esta línea jurisprudencial mediante relecturas ideologizadas de “derechos del niño” o “no discriminación” atenta tanto contra la dignidad de los padres –como primeros educadores y titulares de derechos humanos ellos mismos– como contra el bien del niño, cuyo interés superior difícilmente se logra vulnerando sus vínculos familiares (Observatorio de Bioética UCV 2021). La concepción integral de la dignidad humana demanda reconocer al individuo *en relación con sus comunidades primarias*, no como ente aislado bajo tutela omnímoda del Estado o de organismos externos. Por ello, reinterpretaciones de tratados que promuevan currículos uniformes en materia moral-sexual prescindiendo de la familia contravienen el equilibrio que los propios instrumentos buscaban: asegurar derechos de los niños *y al mismo tiempo* respetar la responsabilidad primordial de sus padres (ONU 1989, art. 5 y 18). En última instancia, el debilitamiento de la familia a través de tales políticas implica socavar la estructura de apoyo más básica para la dignidad de sus miembros, sustituyéndola por mecanismos impersonales. Lejos de proteger al menor, esto puede desarraigarlo cultural y éticamente, privándolo de los referentes necesarios para su desarrollo pleno (Melina 2001).

4. Reducción de la dignidad a la sola autonomía individual: Una de las tendencias filosóficas subyacentes a varias reinterpretaciones es la equiparación de *dignidad* con *autonomía*. Según esta visión, el valor de la persona reside únicamente en su capacidad de autodeterminación – en “ser dueña de su propia vida” y tomar decisiones libres sin interferencia. Ciertamente la autonomía es un principio valioso, pero absolutizarla conlleva invisibilizar la vulnerabilidad humana y la interdependencia

constitutiva de nuestra dignidad. Sin embargo, algunos discursos en la arena internacional parecen abrazar esta noción truncada de dignidad. Por ejemplo, los movimientos a favor de la eutanasia y del “derecho a morir dignamente” argumentan que la dignidad consiste en decidir el momento y medio de la propia muerte, evitando la dependencia y el sufrimiento (Dworkin 1993). En esta lógica, la vida de un enfermo incurable o de un anciano frágil perdería dignidad si la persona ya no es autónoma o requiere cuidados prolongados. De manera similar, ciertas defensas del aborto enfatizan la *autonomía reproductiva* de la mujer por encima de cualquier otro factor, implicando que su libre decisión confiere o quita valor a la vida en gestación. Ambos planteamientos, en el fondo, reducen la dignidad a la libertad individual de elección, desconectándola de la existencia misma del ser humano concreto. Como señaló la Comisión Teológica Internacional, “algunos ponen la dignidad de la persona exclusivamente en la autonomía absoluta del hombre, sin relación alguna con Dios ni con un orden moral objetivo” (CTI 1983, 1.3). Las consecuencias de esta reducción son éticamente problemáticas: si solo cuenta la autonomía, un bebé por nacer, una persona con discapacidad cognitiva severa o un paciente en coma serían seres sin dignidad plena, por carecer de autodeterminación efectiva. Esta visión contradice frontalmente la idea de *dignidad inherente* afirmada en los tratados, que no depende de la edad, la salud o la capacidad (ONU 1948, art. 2). También pasa por alto que la dignidad se manifiesta precisamente en nuestra vulnerabilidad compartida: necesitamos respetar y cuidar a los demás no porque sean autónomos, sino porque *son humanos*, frágiles como nosotros, con igual valor aunque su voluntad no pueda ejercerse plenamente (Kass 1994, 18). Justificar prácticas lesivas –como el aborto eugenésico o el suicidio asistido– apelando únicamente a la autonomía personal termina instrumentalizando la dignidad para fines ideológicos. Se olvida la dimensión relacional y solidaria de la dignidad: toda vida humana, incluso limitada, interpela nuestra responsabilidad ética. Reducir la dignidad a la autosuficiencia es, en definitiva, negar la dignidad de quienes más necesitan de otros, legitimando una sociedad que aparta al débil en lugar de integrarlo. Esta noción empobrecida se aleja del espíritu de los derechos humanos, concebidos tras experiencias históricas de menosprecio de la vida vulnerable. Revertir esta tendencia requiere volver a concebir la dignidad como *valor intrínseco inviolable*, que impone deberes de protección mutua y reconoce que la libertad auténtica solo existe dentro de un marco de respeto a la vida y a la verdad (Benedicto XVI 2008, 26).

5. Erosión de la soberanía democrática por órganos internacionales

activistas: Finalmente, una amenaza transversal es la actitud de ciertos comités y agencias internacionales que actúan más allá del mandato otorgado por los Estados, presionando a las naciones en áreas moralmente sensibles. Los órganos de supervisión de tratados –como comités de la ONU– tienen la función de *observar e interpretar* el cumplimiento, pero no la potestad de crear nuevas obligaciones. Sin embargo, al emitir observaciones generales o recomendaciones que introducen las novedades antes descritas (aborto, identidad de género, etc.), muchos consideran que estos órganos incurren en actos *ultra vires*, es decir, extralimitándose de su autoridad (San José Articles 2011, art. 6). Tales actos carecerían de fuerza jurídica vinculante, pero aun así ejercen presión política y mediática sobre los Estados, a menudo con la colaboración de agencias de la ONU o tribunales regionales. El resultado es una suerte de supragobernanza moral: países soberanos se ven instados –e incluso condicionados en ayuda internacional– a adoptar legislaciones de aborto libre, redefinir el matrimonio o implementar currículos ideológicos, *sin que esas obligaciones figuren en ningún tratado que hayan ratificado* (Smith 2019, 112). Esto supone un serio problema democrático, pues se eluden los procesos deliberativos internos y la voluntad popular, imponiendo *de facto* una agenda impulsada por élites transnacionales. Especialmente los países en desarrollo denuncian este fenómeno como un “nuevo colonialismo ideológico” (Francisco 2015): una imposición desde fuera de valores ajenos a su cultura, bajo la bandera de derechos humanos reinterpretados. En la práctica, estos intentos de uniformización vulneran el principio de que los derechos humanos universales deben aplicarse con respeto a la diversidad de contextos y mediante el consentimiento soberano de las naciones (ONU 1993, Declaración de Viena, I.5). Además, paradójicamente, socavan la legitimidad del sistema internacional de derechos: cuando los pueblos perciben que sus tradiciones y convicciones profundas (sobre la vida, la familia, la identidad) son atropelladas por instancias globales, crece la resistencia y el escepticismo frente a todo el entramado jurídico internacional (Hathaway 2002). Conviene recordar que la *auténtica interpretación* de un tratado ha de hacerse de buena fe, conforme al sentido *ordinario* de sus términos en el momento de su adopción, y teniendo en cuenta el objeto y fin pactados (Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados 1969, art. 31). Las agendas sobrevenidas, por nobles que pretendan ser sus fines, no deben infiltrarse so pretexto hermenéutico. Cuando eso ocurre, se desnaturaliza el acuerdo original de los Estados y se ponen “en riesgo

la dignidad, la vida y la familia”, como síntesis de todos los valores que los tratados buscaban tutelar (San José Articles 2011, art. 7). En suma, estas derivas interpretativas abusivas no provienen del derecho internacional convenido, sino de lecturas ideologizadas que amenazan con desfigurar la protección de los derechos humanos genuinos. Reconocer este problema es el primer paso para corregirlo y volver a una aplicación del derecho internacional respetuosa de la soberanía de los pueblos y de los principios universales auténticos.

5. Dignidad, diversidad cultural y soberanía de los pueblos

La dignidad humana, por su carácter intrínseco y universal, trasciende las fronteras culturales: es un valor que pertenece a *todo* ser humano, en todo tiempo y lugar, simplemente por su humanidad compartida. Al mismo tiempo, la dignidad se encarna en culturas concretas, es vivida y expresada en tradiciones, religiones y estructuras sociales diversas. No hay contradicción en ello: la universalidad de la dignidad exige un respeto profundo por la *diversidad cultural* en la forma de protegerla y promoverla (UNESCO 2005, art. 1). Cada pueblo aporta desde su cosmovisión y su experiencia histórica matices en la comprensión de lo que significa tratar a la persona con dignidad. Por ejemplo, muchas culturas no occidentales ponen énfasis en la dignidad comunitaria, en la pertenencia y los deberes mutuos, complementando la visión individualista predominante en Occidente (Sen 2004, 39). Este diálogo intercultural enriquece la realización de los derechos humanos, evitando imposiciones uniformes que puedan sentirse como ajenas o coloniales.

En virtud de lo anterior, es crucial reivindicar el principio de subsidiariedad y el *margin democrático* de los Estados en materias referentes a la vida, la familia y la educación. El principio de subsidiariedad –proveniente de la doctrina social cristiana pero acogido también en teorías de gobernanza– sostiene que las decisiones deben tomarse en la instancia más próxima al ciudadano que sea competente, empoderando a las comunidades locales antes que recurrir a autoridades centrales distantes (Maritain 1947, 51). Aplicado a los derechos humanos, esto implica que, si bien existen estándares universales mínimos (un *suelo común* de dignidad), la implementación concreta debe permitir adaptaciones culturales y participación de las sociedades involucradas. En temas éticamente sensibles como el aborto, la definición de familia o la educación sexual,

la última palabra corresponde a la soberanía de los pueblos, ejercida mediante sus mecanismos democráticos internos (Arango 2018, 117). Esto no es relativismo, sino reconocimiento de que dentro del marco de respeto a la dignidad y los derechos fundamentales, puede haber pluralidad de enfoques legítimos. Por ejemplo, algunos países pueden, en uso de su autonomía, otorgar protección legal al niño por nacer desde la concepción, sin que ello vulnere ningún estándar internacional –antes bien, dando pleno efecto al principio de dignidad inherente. Del mismo modo, Estados con distintas tradiciones familiares (extensas, comunitarias, etc.) pueden articular políticas públicas que fortalezcan esas estructuras, siempre que se garantice la igualdad de derechos de todos sus miembros. El *margen de apreciación* en la interpretación de los derechos también ha sido reconocido en la jurisprudencia comparada (p. ej. por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos), especialmente cuando se trata de cuestiones morales sobre las que no hay consenso global (Fenwick 2014, 255). En el ámbito universal, es igualmente importante permitir que los Estados y sociedades tengan espacio para deliberar y decidir conforme a sus valores, *sin presiones indebidas externas*. Solo así la protección de la dignidad será sostenible y auténticamente asumida por las poblaciones.

La negación de este espacio conduce al riesgo del “nuevo colonialismo ideológico”. Así ha llamado el Papa Francisco a la imposición foránea de ciertas agendas culturales en países en desarrollo, bajo apariencia de progreso o condicionamiento de ayuda (Francisco 2015). Ejemplos contemporáneos incluyen exigir la liberalización del aborto, la aceptación de la ideología de género o la reingeniería del modelo familiar tradicional como condiciones para recibir fondos internacionales o acuerdos de cooperación. Tal práctica recuerda, salvando las distancias, a las antiguas colonizaciones: no se someten territorios por la fuerza militar, pero sí se pretende subyugar conciencias y sustituir valores autóctonos mediante el poder económico y mediático. “*Debemos tener cuidado, porque intenta destruir a la familia*”, advirtió Francisco refiriéndose a esta colonización ideológica venida “desde afuera” (Reuters 2015). La denuncia del Pontífice se hace eco de líderes y comunidades de África, Asia y América Latina que perciben una agenda global alejada de sus prioridades reales –como la lucha contra la pobreza, la salud básica o la educación– y concentrada en cambio en cambiar sus leyes sobre vida, sexualidad y familia (Obianuju 2018, 5). Este *imperialismo cultural* vulnera la dignidad de los pueblos al no reconocerles capacidad para

discernir su propio bien común ni respetar sus tradiciones, muchas de las cuales sustentan sólidamente la dignidad humana (por ejemplo, la protección de la maternidad, el valor sagrado de la vida, el respeto a los mayores, etc., presentes en diversas culturas). En lugar de ello, se les insta a adoptar modelos ajenos presentados como universalmente obligatorios, aunque en rigor no lo sean jurídicamente (San José Articles 2011, art. 7).

La verdadera protección de la dignidad humana requiere, por el contrario, escuchar a las comunidades locales y fortalecer los cimientos sociales naturales como la familia. Significa aplicar el principio de *participación*: las políticas de derechos humanos deben involucrar a las personas a quienes van dirigidas, no imponerse unilateralmente. Por ejemplo, en materia de salud reproductiva, en vez de imponer programas occidentales estandarizados, es más eficaz dialogar con las mujeres y familias locales, entender sus necesidades (acceso a atención prenatal, maternidad segura, combate a la mortalidad materna) y empoderarlas desde su propio contexto cultural (Kissling 2019, 92). Igualmente, promover la dignidad de las personas LGBT en sociedades tradicionales puede requerir caminos graduales y respetuosos de sensibilización contra la violencia y la discriminación, sin necesidad de atacar instituciones como el matrimonio o la religión, lo que provocaría rechazo. En todos los casos, la familia debería verse como aliada y no como obstáculo. Si la familia es “la unidad natural y fundamental de la sociedad” (PIDCP 1966, art. 23.1), su fortalecimiento redundaría en beneficio de la dignidad individual: familias estables y amorosas protegen mejor a sus miembros –niños, ancianos, enfermos– que cualquier programa estatal. Por tanto, la comunidad internacional, en lugar de debilitar a la familia con ideologías divisivas, haría bien en apoyarla frente a la pobreza, la violencia doméstica, la migración forzada y otros desafíos que menoscaban su función protectora (ONU 2015, Resolución sobre la familia).

En síntesis, la relación entre soberanía responsable y tutela real de los derechos humanos es complementaria. Los Estados tienen el deber de *garantizar* los derechos de sus ciudadanos, pero también el derecho de *preservar* su identidad cultural legítima al hacerlo. La dignidad humana, al ser universal, fija un horizonte ético que ningún pueblo debe traspasar (por ejemplo, prácticas que atenten gravemente contra la vida o la integridad siempre serán condenables). Pero dentro de ese marco, hay un amplio terreno donde la *diversidad* no solo es tolerable sino positiva. Respetarla equivale a reconocer la dignidad colectiva de los pueblos.

La imposición uniforme, por el contrario, genera resistencias y puede llevar a *reacciones pendulares* que perjudiquen los propios derechos humanos (cuando poblaciones reaccionan contra lo sentido como foráneo, tienden a rechazar incluso aspectos válidos de los derechos). La clave está en un diálogo multicultural sincero, donde Occidente aprenda también de las visiones no occidentales sobre persona y comunidad, y donde las decisiones se adopten lo más cerca posible de quienes vivirán sus consecuencias. Solo así la protección de la dignidad será enraizada y efectiva, y se evitará que la bandera de los derechos humanos sea instrumentalizada para neocolonialismos. En palabras de la UNESCO: “la diversidad cultural [...] es necesaria para la humanidad” y su respeto es compatible con los derechos universales mientras no viole la dignidad intrínseca (UNESCO 2005, art. 2). Reconocer esta verdad nos conduce a políticas de derechos humanos subsidiarias, participativas y realmente centradas en la persona humana en su contexto vital.

6. Conclusión: Recuperar la dignidad para proteger a todos

A lo largo de este análisis hemos sostenido que la dignidad humana – entendida en su sentido fuerte, ontológico y relacional – es el fundamento ineludible de *todos* los derechos humanos. Llegados a la conclusión, conviene reiterar con énfasis que dicha dignidad pertenece por igual a cada ser humano desde la concepción hasta la muerte natural, sin exclusiones ni gradaciones. Cualquier proyecto jurídico o político que pretenda autenticar los derechos humanos debe partir de esta premisa antropológica: la persona humana es un fin en sí misma, nunca un medio prescindible (Kant 1785, 47). En un tiempo en que proliferan visiones utilitaristas, individualistas o relativistas, “volver a hablar de dignidad humana” no es un ejercicio retórico vacío, sino un imperativo para reorientar la interpretación y aplicación de los instrumentos internacionales hacia su genuino espíritu humanista.

Es preciso entonces volver al texto y al espíritu auténtico de los tratados de derechos humanos. Esto implica, primero, releer sus disposiciones tal como fueron concebidas, a la luz de la dignidad inherente que las inspira. Como ha señalado la Corte Interamericana, los tratados no son documentos estáticos pero su interpretación evolutiva debe mantener una “coherencia con el contexto normativo vigente” y no crear obligaciones completamente nuevas no previstas (CIDH, Opinión Consultiva OC-3/83, párr. 62).

En otras palabras, la hermenéutica jurídica debe ser respetuosa del diseño original: los derechos consagrados (a la vida, a la integridad, a la familia, a la libertad religiosa, etc.) *ya contienen* un poderoso núcleo de protección de la dignidad humana que no necesita añadidos ideológicos. Más bien, requiere aplicación consistente. Recuperar la dignidad en su sentido propio demanda rectificar interpretaciones desviadas que hayamos identificado: por ejemplo, reafirmar que el derecho a la vida se aplica al ser humano en cualquier etapa (protegiendo especialmente al más indefenso), que la igualdad y la no discriminación incluyen a aquellos cuya existencia misma está en juego (como los no nacidos o los discapacitados graves), o que la auténtica promoción de la salud de la mujer no puede traducirse en eliminar a su hijo por nacer. Asimismo, supone reinstalar a la familia en el centro de las políticas de derechos humanos, reconociendo su rol insustituible como garante cotidiano de dignidad para sus miembros.

Lograr esto exigirá un diálogo interdisciplinario honesto y libre de imposiciones ideológicas. Los debates bioéticos, jurídicos, sociológicos y teológicos deben converger en torno a la pregunta fundamental: ¿qué visión del ser humano subyace nuestras leyes y sentencias? Como hemos visto, cuando prevalece una visión reductiva –sea materialista, utilitarista o hiperindividualista–, los más vulnerables pagan el precio: se normaliza el aborto selectivo, se acepta la eutanasia de quienes pierden autonomía, se fragmentan los lazos familiares en nombre de falsas liberaciones. Frente a ello, proponemos un diálogo donde participen voces de distintas disciplinas y culturas para recentrar el orden jurídico en la persona humana integral. Esto implica escuchar tanto a la ciencia (que hoy más que nunca evidencia la continuidad biológica de la vida humana desde la concepción), como a la filosofía perenne (que afirma la igual dignidad de todo miembro de la especie racional), como a las sabidurías religiosas (que inspiran reverencia por la vida y compasión hacia el débil). Un consenso renovado en torno a la dignidad permitiría orientar las soluciones normativas sin caer en polarizaciones estériles. Por ejemplo, en vez de contraponer los derechos de la mujer con los del hijo en gestación, un enfoque centrado en la dignidad buscaría medidas que apoyen a la madre embarazada en dificultades para que *ambos* –mujer y niño– vean respetada su dignidad (p. ej. apoyo social, adopción, etc.). Del mismo modo, en vez de presentar la eutanasia como única respuesta al sufrimiento terminal, un paradigma de dignidad impulsaría los cuidados paliativos universales, afirmando que incluso en medio de la enfermedad la persona conserva su valor inviolable (Krakauer et al. 2018).

En suma, recuperar el sentido pleno de la dignidad humana no es un lujo académico sino la condición para proteger a todos, especialmente a quienes hoy corren el riesgo de ser descartados por una cultura utilitarista. Significa rechazar con firmeza la instrumentalización de la dignidad para agendas particulares y, en cambio, reivindicarla como lo que es: el *cimiento objetivo* sobre el cual se erige la igualdad de derechos. Hoy ese vínculo fundacional debe reafirmarse con más fuerza que nunca, devolviendo al discurso de los derechos humanos su genuina vocación de servicio al ser humano en su totalidad.

En esta línea, hacemos un llamado final a fortalecer una cultura jurídica verdaderamente centrada en la persona. Esto implica educar en todos los niveles –desde la academia hasta la judicatura– sobre la primacía de la dignidad inalienable por encima de modas ideológicas o conveniencias utilitarias. Implica también promover reformas legales y constitucionales que reconozcan explícitamente la dignidad de cada ser humano en todas las etapas (como ya lo hacen varias Constituciones modernas). E implica fomentar el respeto de la *soberanía democrática* de las naciones para legislar en armonía con sus valores, sin menoscabo de los estándares universales genuinos. Solo así podremos encarar los desafíos del siglo XXI –biotecnológicos, sociales, medioambientales– sin perder de vista al ser humano concreto, que debe ser el beneficiario de todo progreso. Que la dignidad humana, inalienable e inviolable, siga siendo la brújula que guíe a la comunidad internacional, evitando que los vientos cambiantes de la ideología la hagan naufragar. Proteger al más vulnerable, desde el seno materno hasta la ancianidad, es la vara de medida de una sociedad realmente digna. Recuperemos pues la dignidad en todo su esplendor semántico y moral, y con ello habremos dado el paso esencial para proteger a todos en nuestra familia humana común.



Bibliografía:

Asamblea General de la ONU. 1948. *Declaración Universal de Derechos Humanos*, 10 diciembre 1948.

Asamblea General de la ONU. 1966. *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, 16 diciembre 1966.

Asamblea General de la ONU. 1989. *Convención sobre los Derechos del Niño*, 20 noviembre 1989.

Benedicto XVI. 2008. *Discurso ante la Asamblea General de la ONU*, 18 abril 2008.

Comisión Teológica Internacional. 1983. *“Dignidad y derechos de la persona humana”*, Ciudad del Vaticano.

Committee on the Elimination of Discrimination Against Women. *General Recommendation No. 35 on Gender-based Violence against Women*. United Nations, 2017.

Dworkin, Ronald. *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. New York: Knopf, 1993.

Francisco (Papa). 2015. *Discurso en Encuentro con Familias*, Manila, 16 enero 2015 (citado en Reuters, 16/01/2015).

Glendon, Mary Ann. *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*. New York: Random House, 2001.

Habermas, Jürgen. 2010. “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, *Revista Internacional de Filosofía Política* 15: 255-275 (trad. cast., 2010).

Hathaway, Oona. “Do Human Rights Treaties Make a Difference?” *Yale Law Journal* 111, no. 8 (2002): 1935–2042.

Juan Pablo II. *Familiaris Consortio*. Exhortación Apostólica. Ciudad del Vaticano, 1981.

Kant, Immanuel. 1785. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (Trad. cast. de 2012, Bogotá: Panamericana).

Kateb, George. *Human Dignity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.

Krakauer, Eric L., et al. "Palliative Care and the Right to Health." *The Lancet* 392 (2018): 2156–2157.

Lejeune, Jérôme. *Testimony before the U.S. Senate Subcommittee on Separation of Powers*. Washington, D.C., 1981.

López, Luis. 2019. "La dignidad humana y los tratados internacionales: una lectura personalista", *Revista Persona y Derecho* 81: 75-98.

Maritain, Jacques. 1947. *Los derechos del hombre y la ley natural*. (Trad. cast. 1953, Madrid: Rialp).

Melina, Livio. *Sharing in Christ's Virtues*. Washington: Catholic University of America Press, 2001.

Meyer, Doug. "Gender Identity and Law." *Journal of Gender Studies* 27, no. 3 (2018).

Observatorio de Bioética UCV. 2023. "La polémica postura de Peter Singer sobre el valor de la vida humana...", 23 marzo 2023.

Observatorio de Bioética UCV. 2021. "Ni adoctrinamiento ni pornografía ni intolerancia religiosa a menores de edad", 5 nov 2021.

Pérez Adán, José. *La familia como sistema social*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2019.

Pérez Valera, Víctor M. 2021. "Incongruencias de la Suprema Corte sobre el aborto", *El Financiero* (México), 15 sept 2021.

San José Articles. 2011. *Declaración de San José sobre la protección del no nacido* (25 marzo 2011).

Sgreccia, Elio. 2009. *Manual de Bioética I*. Ed. BAC: Madrid. (Trad. cast. de *Manuale di Bioetica*).

Singer, Peter. 1993 (ed. orig. 1979). *Ética Práctica*. Cambridge University Press (trad. cast. Madrid: Akal).

Smith, Rebecca. 2019. "Whose Agenda? International NGOs and the Abortion Debate in Latin America", *Global Public Health* 14(1): 105-115.

UN Women. *Concepts and Definitions of Gender*. New York: UN Women, 2020.

Valeria López Vela. 2020. "Dignidad: un concepto esencialmente controvertido", en *El valor de la dignidad*, ed. I. C. Sandoval, Querétaro: IJ-UNAM.

(Otros documentos y fuentes citados a lo largo del texto)

Trata de personas y dignidad humana, con especial mención a la maternidad subrogada

URSULA C. BASSET⁽¹⁾

Resumen:

“Este trabajo aborda la noción de dignidad humana como fundamento ontológico y universal de los derechos humanos, previa a todo orden jurídico positivo y esencialmente vinculada a la igualdad y la fraternidad. Advierte contra dos derivas contemporáneas: la tendencia a condicionar la dignidad a factores accidentales y la fragmentación categorial del reconocimiento de la personalidad jurídica, que genera jerarquías en el acceso a derechos. Frente a ambas, se reivindica

1 Abogada (UBA). Especialista en Derecho de Familia (UCA). Doctora en Ciencias Jurídicas (UCA). Profesora Titular Ordinaria con Dedicación Especial a la Investigación en Derecho de Familia y en Derecho de las Sucesiones (UCA). Profesora adjunta y directora de proyectos de investigaciones (UBA). Directora del Centro de Investigaciones en Familia y de la Revista EDFA (UCA). Fue Directora General de Derechos Humanos en el Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. Secretaria General de la Sociedad Internacional de Derecho de Familia. Miembro de una de las subcomisiones redactora de Régimen Patrimonial del Matrimonio del Código Civil y Comercial Argentino.

una dignidad inherente e incondicionada, especialmente visible en la vulnerabilidad, que conlleva no sólo derechos sino también deberes de resiliencia y responsabilidad mutua. Desde esa perspectiva, se examina la trata de personas como negación radical de la dignidad —la reducción del ser humano a medio o propiedad— y se repasa su proscripción en el derecho internacional, desde la Convención de 1926 hasta el Protocolo de Palermo y los informes recientes de Naciones Unidas, que incluyen la maternidad subrogada como forma contemporánea de esclavitud. Finalmente, se analizan las funciones de la dignidad humana —fundacional, expresiva, interpretativa y aplicativa— en la lucha contra la trata, destacando su papel como principio hermenéutico (pro persona), norma sustantiva y manifestación del *ius cogens*, en línea con la jurisprudencia de la Corte Interamericana y del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, para afirmar la universalidad e inderogabilidad de la protección de la persona frente a toda forma de explotación.”

Palabras clave:

Dignidad, Persona humana, Vulnerabilidad, Esclavitud, Trata de personas

1. Qué es la dignidad humana⁽²⁾

Una doble pregunta obligada al comenzar esta contribución: **qué es la dignidad humana y quién la detenta.**

La dignidad humana surge prístina del Art. 1 de la Declaración Universal sobre los Derechos Humanos, pues, ante la atrocidad de la Gran Guerra⁽³⁾, el sinsentido de la muerte y la conciencia de los extremos de deshumanización de los que el ser humano es capaz pareció propicio reconocerla como previa y preexistente a todo ordenamiento jurídico positivo, como inherente a todo ser humano⁽⁴⁾.

2 Sobre los usos semánticos de la dignidad humana, ver, por todos, Lafferriere, Jorge Nicolás y Lell, Helga, “Hacia una sistematización de los usos semánticos del concepto de dignidad humana en la protección internacional de derechos humanos, una revisión doctrinaria”, en Cuestiones Constitucionales, Rev. Mexicana de Derecho Constitucional, Nro. 43, Jul-Dic, 2020, p. 129 y ss.

3 Del Discurso de René Cassin en la presentación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en 1948.

4 Glendon, Mary Ann, *A World Made New, Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House, New York, 20001.

La dignidad aparece como “inherente” y predicada igualmente de todo ser humano, derivada de la razón y conciencia y está estrechamente vinculada a la igualdad⁽⁵⁾. Esa dignidad llama a la fraternidad, a ver en el otro, otro yo.

Los dos problemas ya enunciados interpelan, de una parte, el permanente intento de diluir la dignidad humana inherente y anclarla en factores accidentales: la conciencia, el estadio vital, la condición social, la pertenencia étnica, el grado de dependencia, si se trata de un ser humano nacido o no, enfermo o no, paciente terminal o no, mujer o varón, niño, persona mayor y tantísimas condiciones más, de valor meramente tangencial que se esencializan y se confunden con la dignidad humana que es absolutamente independiente de ellas. Casi podría decirse que cuánto más vulnerable sea el ser humano, y más tangible esa vulnerabilidad, más brilla en esa persona su dignidad inmanente e intangible, derivada de su sola humanidad.

Si el primer intento es el de condicionar la dignidad a factores tangenciales, el segundo es quizás más grave, y consiste en la mayor de las atrocidades: debilitar el reconocimiento de la personalidad jurídica. Se trata de condicionar el reconocimiento del soporte óntico de la dignidad: la personalidad humana, generando categorías personales con diversos espectros de accesos a derechos, según el estamento categorial al que se pertenezca⁽⁶⁾. La proyección de la personalidad en términos de acceso a derechos sería así categorial, y por lo tanto manipulable y subjetiva. Las teorías críticas en el derecho discriminatorio, aún con las mejores intenciones han creado este escenario, cuando la abominación de la guerra había hecho caer en la cuenta del universalismo de la noción

5 “La noción de igualdad se desprende directamente de la unidad de naturaleza del género humano y es inseparable de la dignidad esencial de la persona, frente a la cual es incompatible toda situación que, por considerar superior a un grupo, conduzca a tratarlo con privilegio, o que, a la inversa, por considerarlo inferior, lo trate con hostilidad o de cualquier forma lo discrimine del goce de derechos que sí se reconocen a quienes se consideran incursos en situación de inferioridad. No es admisible crear diferencias de tratamiento entre seres humanos que no se correspondan con su única e idéntica naturaleza”, Corte IDH, “Propuesta de modificación a la Constitución Política de Costa Rica relacionada con la naturalización”, Opinión Consultiva 4/84, 19 de enero de 1984, nro. 55

6 El juez de la Corte Interamericana y luego juez de la Corte Penal Internacional, Antonio Cançado Trindade, sostuvo en un voto razonado de su autoría que “La salvaguardia y prevalencia del principio de respeto de la dignidad de la persona humana se identifican con el propio fin del derecho, del orden jurídico tanto nacional como internacional. En virtud de este principio fundamental, toda persona debe ser respetada por el simple hecho de pertenecer al género humano, independientemente de su condición, su estatuto de ciudadanía o cualquier otra circunstancia” Voto concurrente en la Opinión Consultiva 18/03, par. 56.

de ser humano, en el que toda categoría se ordena a la universalidad del reconocimiento de la personalidad jurídica⁽⁷⁾.

Finalmente, es interesante señalar como cierre de este marco teórico de la dignidad humana, que no cabe individualismo alguno en la noción de dignidad, pues ella es inherentemente relacional y supone deberes humanos además de derechos, orientados a la resiliencia y a la responsabilidad de unos respecto de otros⁽⁸⁾. Todavía queda por determinar el daño que algunas teorías del derecho antidiscriminatorio han hecho a la igualdad e universalidad de los derechos humanos, especialmente (aun cuando fuera con las mejores intenciones) las políticas de la identidad, que no sólo han creado divisiones, sino que han roto el tejido de fraternidad ligado intrínsecamente a la dignidad⁽⁹⁾.

En este trabajo el punto de partida es entonces una dignidad inherente de naturaleza ontológica, más allá de toda categorización o nota accidental, aplicable a todo ser humano, que suponga acceso a los mismos derechos para todo ser humano, especialmente en quienes el grado de vulnerabilidad y dependencia sea mayor, y que lejos de crear divisiones cree puentes, que no implique sólo derechos, sino correlativos deberes de resiliencia⁽¹⁰⁾.

Evidentemente, el concepto de dignidad humana dependerá de una concepción antropológica, y la ausencia de una explicitación de ese marco es su mayor debilidad y su mayor fuerza. Es su mayor debilidad, porque es verdad que diferentes concepciones acerca de lo humano pueden derivar en diversos fundamentos y caracterizaciones de esa

7 International Law Commission, "Fragmentation of International law: Difficulties Arising from the Diversification and Expansion of International Law. Report of the Study Group of the International Law Commission", A/CN.4/L.702,18 July 2006. Accesible: https://legal.un.org/ilc/documentation/english/a_cn4_l702.pdf

8 Weil, Simon, *L'enracinement: ou Prélude á une déclaration des devoirs envers l'etre humain*, Flammarion, Champs, Paris, 2014: "La notion d'obligation prime celle de droit, qui lui est subordonnée et relative. Un droit n'est pas efficace par lui-même, mais seulement par l'obligation à laquelle il correspond...".

9 "La Déclaration universelle a été comparée par nous au vaste portique d'un temple, dont le parvis est formé par le préambule affirmant l'unité de la famille humaine et dont le soubassement, les assises, sont constitués par les principes généraux de liberté, d'égalité, de non-discrimination et de fraternité proclamés dans les articles 1 et 2". Cassin, René, «La Déclaration universelle et la mise en œuvre des Droits de l'homme», Recueil des cours de l'Académie de droit international, 1951, II, t. 79, p. 240-367.

10 "Ils proclament ainsi l'existence des devoirs de l'individu envers la communauté, ils fixent les limites que l'homme ne peut franchir: celui-ci a des devoirs envers la communauté". Cassin, René, «La Déclaration universelle et la mise en œuvre des Droits de l'homme», Recueil des cours de l'Académie de droit international, 1951, II, t. 79, p. 240-367

dignidad. Aunque, justo es decirlo, la Declaración Universal se funda en una idea según la cual hay un sustrato universal de humanidad preexistente y no disponible, y por ende no relativista ni subjetivo (ni manipulable).

Por otro lado, esa falta de marco antropológico constituye su mayor fuerza, en el sentido de que es inapelable e incuestionable desde cualquier marco teórico que se pretenda invocar. Es un quicio fundacional de los derechos humanos y de la igualdad universalmente compartida.

2. La trata de personas como negación de la dignidad humana

Desde el Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños, llamado también Protocolo de Palermo, adoptado en noviembre de 2000 en la Asamblea General de Naciones Unidas, la trata se comenzó a perfilar como un flagelo, como una forma de esclavitud contemporánea.

Ya la Declaración Universal sobre los Derechos Humanos prohibía toda forma de reducción a esclavitud o servidumbre y prohibía asimismo la trata de esclavos (Art. 4). El fenómeno de la “esclavitud moderna” desde hace 20 años ha incrementado su presencia en el derecho internacional⁽¹¹⁾, llamando a la conciencia de que se trata de un fenómeno persistente que se reviste de nuevas formulaciones.

El Relator especial de la ONU sobre formas contemporáneas de esclavitud, sus causas y consecuencias, demuestra que de un 62 a un 90% de los países han ratificado los principales instrumentos sobre la esclavitud y el trabajo forzado, mientras el 47% de los países no tienen legislación que prohíba o tipifique la esclavitud o el tráfico esclavo⁽¹²⁾.

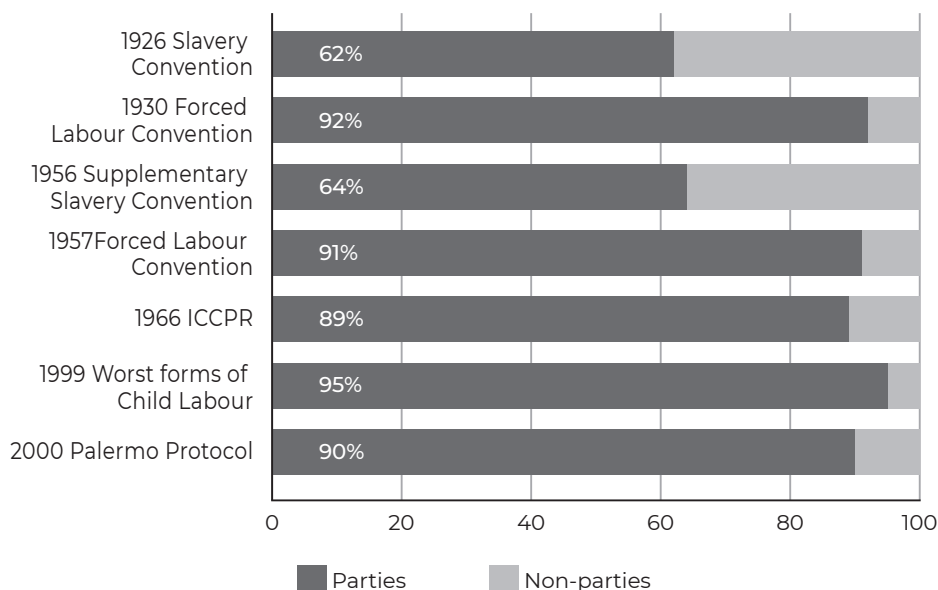
La Convención sobre la Esclavitud de 1926 la definía como “el estado o condición de un individuo sobre el cual se ejercitan los atributos del derecho de propiedad o algunos de ellos”. La Carta del Tribunal Militar Internacional, en su Art. 6 (c) estableció que la esclavización en contextos de guerra constituye un crimen contra la humanidad. El Estatuto

11 Landman, Todd, “Measuring Modern Slavery”, *Human Rights Quarterly*, 42 (2020), 303-331.

12 OHCHR, Delta 8.7 Consultation: Addressing Tomorrow's Slavery Today 5, <https://www.ohchr.org/Documents/Issues/Slavery/SR/AddressingTomorrowSlaveryToday/RightsLab.pdf>

de Roma de la Corte Penal Internacional, en su Art. 7, también incluye entre los crímenes contra la humanidad a la esclavitud, e incluye entre las formas de esclavitud el tráfico, cuando constituye una forma de ejercicio de un derecho de propiedad, especialmente de niños y mujeres. En la Convención suplementaria sobre la abolición de la esclavitud, la trata de esclavos y las Instituciones y Prácticas análogas a la esclavitud (1956, en el Art. 7 (a), se define la esclavitud por deudas, la reducción a servidumbre, al matrimonio forzado y la esclavización de niños. El Pacto de Derechos Civiles y Políticos de 1966, en su Art. 8, prohíbe toda forma de tráfico de esclavos, esclavitud, reducción a servidumbre y trabajo forzado. Hay **una línea directa que une los crímenes de lesa humanidad con la esclavitud y el tráfico.**

Membership in Core International Instruments



Fuente: University of Nottingham Rights Lab. “Delta 8.7y Consultation: Addressing Tomorrow’s Slavery Today”. Accesible en: <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/Slavery/SR/AddressingTomorrowSlaveryToday/RightsLab.pdf>.

El Protocolo de Palermo en su Art. 3.a), establece que:

“Por “trata de personas” se entenderá la captación, el transporte, el traslado, la acogida o la recepción de personas, recurriendo a la amenaza o al uso de la fuerza u otras formas de coacción, al rapto, al fraude, al

engaño, al abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad o a la concesión o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra, con fines de explotación. Esa explotación incluirá, como mínimo, la explotación de la prostitución ajena u otras formas de explotación sexual, los trabajos o servicios forzados, la esclavitud o las prácticas análogas a la esclavitud, la servidumbre o la extracción de órganos.”

Es muy importante señalar que el **consentimiento de la víctima resulta irrelevante** (“no se tendrá en cuenta”), porque el agravio es a la dignidad humana, y la vulnerabilidad de la víctima y los deberes humanos que son correlativos a los derechos y garantías de su propia existencia hacen evidente que quién se reduce a posesión de otro no lo hace desde su humanidad sino desde una dimensión estructural objetivante y deshumanizante que crea una condición de posibilidad a ese consentimiento viciado.

A esta lista detallada en el Art. 3.a) del Protocolo de Palermo deberían tal vez sumarse las hipótesis reguladas en el Art. 11 de la Convención Internacional sobre la protección de los derechos de todos los Trabajadores migratorios y de sus familiares (1990), los Convenios de la O.I.T. para la abolición del trabajo forzado (nros. 29 y 105, 1930 y 1957, respectivamente) y sobre las peores formas de Trabajo Infantil (1999)

Más recientemente, a la lista del Protocolo de Palermo, se ha sumado el último informe de la Relatora Especial de la ONU sobre la Violencia contra las Mujeres y las Niñas, sus causas y consecuencias, ha presentado su último informe sobre las “Diferentes manifestaciones de la violencia contra las mujeres y niñas en el contexto de la subrogación de vientres” (14 de julio de 2025). En ese contexto, ha incluido la maternidad subrogada dentro del “trabajo reproductivo forzado”. Ha sostenido específicamente que “Los acuerdos de subrogación pueden constituir o asemejarse a la esclavitud, en la medida en que colocan a las madres en una posición en la que cualquiera o todos los atributos del derecho de propiedad son ejercidos sobre ellas”.

Tanto más, cuando ya se había señalado el vínculo directo de maternidad subrogada con la venta de niños, prohibida por el Art. 35 de la Convención sobre los Derechos del Niño, y que sigue sin tipificarse en muchos países pese a la existencia del Protocolo facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño, relativo a la venta de niños,

la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografía. Dos Relatoras de la ONU sobre la venta y explotación sexual de los niños ya han alertado en dos informes distintos sobre la venta de niños por vía de la maternidad subrogada⁽¹³⁾. La trata, al instrumentalizar a la persona para fines ajenos, constituye la antítesis de la dignidad: el ser humano deja de ser fin en sí mismo y pasa a ser un medio de beneficio económico o reproductivo.

3. El estado del arte respecto de la trata

En su hoja de datos nro. 14, la ONU informa las distintas formas en que se verifica la trata hoy día.

Hoy en día, estas formas de esclavitud abarcan la venta de niños, su prostitución y explotación en la pornografía, la explotación del trabajo infantil, el uso de niños en conflictos armados, las deudas que generan esclavitud, el tráfico de personas y el que ocurre para venta de órganos, la explotación reproductiva y con fines de prostitución, y algunas prácticas de apartheid en regímenes coloniales. La lista podría ampliarse sin cesar.

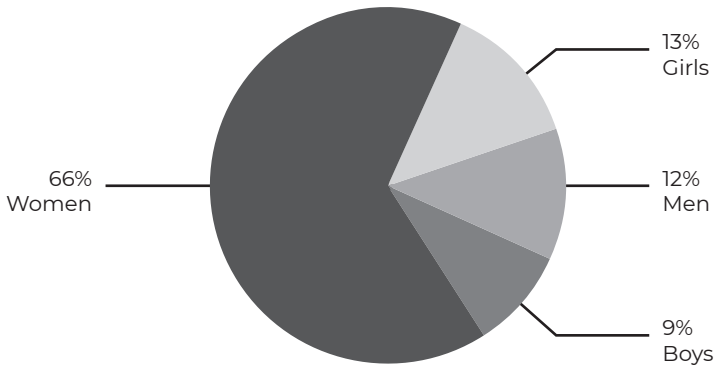
Las prácticas de esclavitud ocurren en los grupos más marginados y vulnerables, aquellos que menos chance tienen de resiliencia. Por sobre todo, la esclavitud constituye un estado de conciencia socialmente naturalizado, al punto de que todas las sociedades están dispuestas a convalidar diversas formas clandestinas o públicas de esclavitud que se naturalizan.

De acuerdo con el informe global publicado por Naciones Unidas, las mujeres son las víctimas más afectadas por la trata. Desde luego que estos datos deben relativizarse, pues en muchos casos hay formas de trata (como la venta de niños o incluso formas de pornografía infantil), que no constituyen tipos penales y en consecuencia no están informadas⁽¹⁴⁾.

13 Informe de la Relatora Especial sobre la venta y la explotación sexual de los niños, incluidos la prostitución infantil, la utilización de niños en la pornografía y demás material que muestre abusos sexuales de niños. A/HRC/37/60, 15 de enero de 2018. Más tarde, se produjo un nuevo informe en 2019.

14 UNODC, Global Report on Trafficking in Persons. Human Trafficking. A Crime that Shames us all. Feb. 2009.

Profile of victims identified by State authorities in 61 countries where information was collected, aggregated for 2006



Fuente: UNODC/UN.GIFT

4. Las funciones de la dignidad en relación con la trata de personas

La dignidad humana, ante todo, permite recontextualizar la trata como una forma de esclavitud. Para algunos autores, la dignidad cumple un **rol fundacional**, que permite dar justificación axiológica a las normas de derechos humanos y así encuadrar su vulneración⁽¹⁵⁾. Para Waldron, la dignidad y la igualdad son fundamentos del derecho internacional cuya importancia no puede subestimarse, pero que es de naturaleza estatutaria, se refiere al estatus de la persona humana⁽¹⁶⁾.

Haynes sostiene que la dignidad cumple varias funciones en el contexto de la trata⁽¹⁷⁾: además de aportar fundamento, permite funciones expresivas, interpretativas y aplicativas de las normas.

La **función expresiva** tiene que ver con el impacto simbólico que provoca la evocación de la igual dignidad de toda persona humana en el contexto opresivo de la trata. Es la fuerza argumental de lo insostenible que resulta que la humanidad siga concibiendo que algunos seres humanos pueden ser funcionales para otros: fenómeno que hoy aparece en

15 Santiago, Alfonso, La dignidad de la persona humana. Fundamento del orden jurídico nacional e internacional. Ed. Abaco, Buenos Aires, 2023.

16 Jeremy Waldron, "Is Dignity the Foundation of Human Rights?", En Rowan Cruft, Matthew Liao, Massimo Renzo (eds.), Philosophical Foundations of Human Rights, Oxford University Press 2015, p. 117.

17 Haynes, Jason, "The Functions of the Principle of Dignity in Anti-Trafficking Adjudication", 190 Law & Just. - Christian L. Rev. 62 (2023)

tantas instituciones, como los “bebés medicamento” o “*saviour siblings*”, la compra de niños por adopción o maternidad subrogada, eligiendo incluso las características de los niños y desechándolos en el caso en que padezcan alguna forma de discapacidad o afectación genética, la explotación de niños o mujeres con fines sexuales o laborales, y toda otra forma de contractualización de la persona, que se naturaliza increíblemente en la época contemporánea.

La **función interpretativa** o hermenéutica de la dignidad sirve para orientar todo vacío y toda norma de tal suerte de que la interpretación que prevalezca sea aquella que mejor exprese la dignidad humana. En términos de interpretación, la Corte Interamericana de Derechos Humanos tiene dicho que, al momento de interpretar, debe estarse por la norma que mejor proteja a la persona humana⁽¹⁸⁾.

La función aplicativa implica que la dignidad humana en los casos de tráfico puede ser utilizada como norma sustantiva para sancionar la conducta ilegítima, condenarla, otorgar las reparaciones y remedios apropiados⁽¹⁹⁾. Así, por ejemplo, en el caso decidido ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos “V. C. L. y A. N. v. Reino Unido”⁽²⁰⁾ se encontró la responsabilidad del Reino Unido tomando como fundamento el que los niños acusados eran, a la vez, víctimas de trata, y su dignidad humana y sus mejores intereses como niños estaban siendo vulnerados.

El juez Cançado Trindade, en voto concurrente, había sostenido que el *ius cogens* precede al derecho internacional positivado en los Tratados internacionales, de tal suerte que la protección de la dignidad humana ante toda forma de trata (en el caso, trabajadores migrantes), aún ante la falta de legislación interna, procede por aplicación, a falta de normas internas, del *ius cogens*⁽²¹⁾:

18 Corte IDH, Opinión Consultiva 18/03 del 17 de septiembre de 2003 sobre la “Condición Jurídica y derechos de los migrantes indocumentados”, par. 105: “En razón de los efectos derivados de esta obligación general, los Estados sólo podrán establecer distinciones objetivas y razonables, cuando éstas se realicen con el debido respeto a los derechos humanos y de conformidad con el principio de la aplicación de la norma que mejor proteja a la persona humana” conjuntamente con el par. 156, que sostiene que “la interpretación de dichas regulaciones debe realizarse conforme al principio de aplicación de la norma que mejor proteja a la persona humana”.

19 Haynes, Jason, “The Functions of the Principle of Dignity in Anti-Trafficking Adjudication”, 190 Law & Just. - Christian L. Rev. 62 (2023)

20 ECHR Applications Nos. 77587/12 y 74603/12

21 Voto Concurrente de Antonio Cançado Trindade, Opinión Consultiva 18/03, cit. par. 88.

“El hecho de que, a pesar de todos los sufrimientos de las generaciones pasadas, persistan en nuestros días nuevas formas de explotación del hombre por el hombre, -tales como la explotación de la fuerza laboral de los migrantes indocumentados, la prostitución forzada, el tráfico de niños, el trabajo forzado y esclavo, en medio al aumento comprobado de la pobreza y la exclusión y marginación sociales, al desarraigo y la desagregación familiar- no significa que ‘falta reglamentación’ o que el Derecho no exista. Significa más bien que el Derecho está siendo ostensiva y flagrantemente violado, día a día, en detrimento de millones de seres humanos, entre los cuales los migrantes indocumentados en todo el mundo. Al insurgirse contra estas violaciones generalizadas de los derechos de los migrantes indocumentados, que afrontan la conciencia jurídica de la humanidad, la presente Opinión Consultiva de la Corte Interamericana contribuye al proceso en curso de la necesaria humanización del Derecho Internacional.”

Esta **función aplicativa es trascendental ante los lobbies que presionan para evitar la sanción de normas o debilitar la tipificación de delitos**, a fin de que las distintas formas modernas de esclavitud que se plasman en la diversidad de formas de trata queden impunes. En la República Argentina, rige la condena de la Corte Interamericana de Derechos Humanos para tipificar el delito de compra y venta de niños desde el año 2012, sin embargo, nunca ha sido posible tipificar esa forma de esclavitud de niños por vía legal⁽²²⁾. Sería una gravísima violación del derecho internacional si, invocando la falta de tipificación penal, que es parte de la responsabilidad internacional del Estado, la comisión de diversas formas de trata quedara impune.

En definitiva, el rol fundacional, la función expresiva o simbólica (que cumple las función de sensibilizar al horror), la interpretativa (que permite elegir la norma que mejor proteja la dignidad humana) y por sobre todo la aplicativa (que remite al *ius cogens*, para asegurar que ante la ausencia de normas siempre haya una norma que permita condenar el tráfico y la esclavitud) juegan de forma concertada para garantizar que el sistema de derechos sea impermeable a toda forma de trata si resulta bien instrumentado.

22 Corte IDH, “Fornerón v. Argentina” (2012)

Bibliografía:

Cassin, René, « La Déclaration universelle et la mise en œuvre des Droits de l'homme », Recueil des cours de l'Académie de droit international, 1951, II, t. 79

Corte IDH, “Propuesta de modificación a la Constitución Política de Costa Rica relacionada con la naturalización”, Opinión Consultiva 4/84, 19 de enero de 1984, nro. 55.

Discurso de René Cassin en la presentación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en 1948

Glendon, Mary Ann, *A World Made New, Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House, New York, 2001.

Haynes, Jason, “The Functions of the Principle of Dignity in Anti-Trafficking Adjudication”, 190 *Law & Just. - Christian L. Rev.* 62 (2023)

Informe de la Relatora Especial sobre la venta y la explotación sexual de los niños, incluidos la prostitución infantil, la utilización de niños en la pornografía y demás material que muestre abusos sexuales de niños. A/HRC/37/60, 15 de enero de 2018.

International Law Commission, “Fragmentation of International law: Difficulties Arising from the Diversification and Expansion of International Law. Report of the Study Group of the International Law Commission”, A/CN.4/L.702, 18 July 2006. Accesible: https://legal.un.org/ilc/documentation/english/a_cn4_l702.pdf

Jeremy Waldron, “Is Dignity the Foundation of Human Rights?”, En Rowan Cruft, Matthew Liao, Massimo Renzo (eds.), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford University Press 2015.

Lafferriere, Jorge Nicolás y Lell, Helga, “Hacia una sistematización de los usos semánticos del concepto de dignidad humana en la protección internacional de derechos humanos, una revisión doctrinaria”, en *Cuestiones Constitucionales, Rev. Mexicana de Derecho Constitucional*, Nro. 43, Jul-Dic, 2020

Landman, Todd, “Measuring Modern Slavery”, *Human Rights Quarterly*, 42 (2020)

OHCHR, Delta 8.7 Consultation: Addressing Tomorrow's Slavery Today 5, <https://www.ohchr.org/Documents/Issues/Slavery/SR/AddressingTomorrowSlaveryToday/RightsLab.pdf>

Santiago, Alfonso, La dignidad de la persona humana. Fundamento del orden jurídico nacional e internacional. Ed. Abaco, Buenos Aires, 2023.

UNODC, Global Report on Trafficking in Persons. Human Trafficking. A Crime that Shames us all. Feb. 2009.

Dignidad humana e Inteligencia Artificial: tensiones y caminos hacia una gobernanza ética

ERNESTO FERNANDEZ POLCUCH⁽¹⁾

Resumen:

La acelerada adopción de la inteligencia artificial (IA) está reconfigurando los procesos sociales, económicos y políticos, generando

1 Director de la Oficina Regional de UNESCO en Montevideo (Uruguay) desde 2022, y Representante de UNESCO ante Argentina, Bolivia, Paraguay y Uruguay.

Como especialista en diplomacia científica y políticas de ciencia, tecnología e innovación, posee una Maestría en Ciencia, Tecnología y Sociedad de la Universidad Nacional de Quilmes (Argentina).

Durante sus 20 años de carrera profesional en la UNESCO ha ejercido funciones de responsabilidad como Representante de la UNESCO en Perú, Jefe de la Sección de Política Científica y Alianzas en el Sector de Ciencias Naturales de la UNESCO en París, y ocupó cargos como especialista en las Oficinas de UNESCO en Montevideo (Uruguay) y en Windhoek (Namibia), así como en el Instituto de Estadística de UNESCO en Montreal (Canadá). Antes de unirse a UNESCO, fue secretario técnico de la RICYT, Red Iberoamericana de Indicadores de Ciencia y Tecnología, docente, investigador y consultor en varios países de América Latina y el Caribe.

oportunidades, pero también riesgos que pueden afectar nuestro entendimiento sobre la autonomía, la privacidad, la igualdad y, en última instancia, la dignidad humana. Este artículo busca examinar estas tensiones a partir de un marco conceptual alrededor de la dignidad humana y los valores y principios establecidos en la Recomendación sobre la Ética de la Inteligencia Artificial de la UNESCO. A través de un análisis interdisciplinario, presenta tres categorías de potenciales riesgos: la erosión de la agencia y autonomía frente a sistemas algorítmicos, la reproducción y amplificación de desigualdades y discriminación, y la vulneración a la privacidad y a la identidad digital. Finalmente, el artículo propone caminos hacia una gobernanza ética centrada en la dignidad humana, destacando el rol de las herramientas prácticas, el fortalecimiento de capacidades, y la cooperación multiactor como condiciones indispensables para un desarrollo y uso de una IA que ponga al ser humano en el centro.

Palabras clave:

Dignidad humana, Ética, Inteligencia Artificial, Gobernanza Algorítmica, Derechos Humanos, Autodeterminación Digital.

La adopción acelerada de la inteligencia artificial (IA) está transformando la forma en que trabajamos, nos informamos y tomamos decisiones, y está generando discusiones sobre el rol del ser humano en entornos cada vez más automatizados. Las tecnologías emergentes nos ofrecen un sin número de oportunidades, pero también nos exponen a riesgos que no podemos ignorar: desde formas nuevas de discriminación (o replicando o aumentando las existentes) y vigilancia hasta impactos sobre la privacidad y la forma en que interactuamos. En este contexto, es fundamental volver al principio que sostiene todo nuestro accionar, la dignidad humana, entendida como el valor intrínseco e igual de todas las personas, tal como reconoce la Declaración Universal de Derechos Humanos⁽²⁾. Este principio debe guiar cualquier reflexión sobre cómo desarrollamos y gobernamos la IA en nuestras sociedades.

2 “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca [...] de todos los miembros de la familia humana”. Declaración Universal de los Derechos Humanos. Preámbulo. 10 de diciembre de 1948; “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.” Declaración Universal de los Derechos Humanos. Artículo 1. 10 de diciembre de 1948

Esa precisamente es la base de la *Recomendación sobre la Ética de la Inteligencia Artificial*⁽³⁾ de la UNESCO, el primer instrumento normativo global en la materia. Elaborada a través de un proceso multisectorial y multidisciplinario, la Recomendación fue adoptada por consenso por los 193 Estados Miembros en noviembre de 2021, convirtiéndose desde entonces en el marco ético internacional más completo para orientar el desarrollo y uso de la IA. Su objetivo es claro: asegurar que estas tecnologías se desarrollen y utilicen de manera que respeten y promuevan las libertades fundamentales y la dignidad humana. De hecho, el primer valor que plantea la Recomendación se centra precisamente en la dignidad humana como base del sistema universal de derechos, recordando que todas las personas, sin distinción alguna, deben ser tratadas con igual valor y nunca verse sometidas a daños físicos, económicos, sociales o culturales a lo largo del ciclo de vida de los sistemas de IA. A partir de este fundamento, la Recomendación no solo define principios —como transparencia, explicabilidad⁽⁴⁾, seguridad, equidad, no discriminación, protección de datos, proporcionalidad, supervisión humana significativa y responsabilidad—, sino que propone áreas de acción concretas que orientan a los Estados en la toma de decisiones sobre tecnologías que afectan directamente la vida de las personas.

La participación de la UNESCO en este debate responde a su mandato histórico en educación, ciencia y cultura. Dentro de la dimensión científica, quizás la menos conocida, la Organización ha desarrollado desde 1993 una agenda consolidada en bioética, dedicada al análisis de los dilemas éticos asociados con los avances científicos y tecnológicos y su impacto en las personas, tanto en sus dimensiones sociales, jurídicas como ambientales. La IA, por su carácter transversal y disruptivo, se ha convertido en una extensión natural de esta agenda.

En un contexto donde sistemas de IA están soportando o en ocasiones automatizando procesos de toma de decisiones públicas y privadas, surge una pregunta que orienta tanto la Recomendación como este artículo: **¿Cómo podemos comprender y garantizar la dignidad humana en un contexto donde las decisiones y procesos sociales están cada vez más influenciados por sistemas algorítmicos?** A partir de esta pregunta, el presente artículo aborda la relación entre IA y digni-

3 Recomendación sobre la Ética de la Inteligencia Artificial. 23 de noviembre de 2021. Disponible en: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000381137>

4 Capacidad de explicar los resultados de un modelo de IA en términos comprensibles.

dad humana desde un enfoque interdisciplinario, tomando la Recomendación de la UNESCO como referencia central para explorar los riesgos, tensiones y caminos hacia una gobernanza ética que sitúe a la persona en el centro.

1. Marco conceptual

Históricamente, la idea de dignidad humana se vincula a tradiciones éticas que reconocen en cada persona un valor intrínseco independiente de sus capacidades, estatus social o rol económico. Desde la filosofía, Immanuel Kant define la dignidad a partir de la autonomía moral: la capacidad de toda persona de actuar conforme a principios que ella misma reconoce como racionales. Por ello, ninguna persona puede ser utilizada “simplemente como un medio” para fines ajenos, sino siempre como un fin en sí misma (Parlamento Latinoamericano, 2007)⁽⁵⁾.

En las últimas décadas, nuevas aproximaciones han ampliado esta discusión en el ámbito de lo digital. Entre ellos, Luciano Floridi (2013)⁽⁶⁾ plantea que, en sociedades profundamente digitalizadas, las personas existen y actúan dentro de un “*infosphere*”: un entorno informacional donde la identidad, la agencia y las relaciones se configuran a través de datos. Floridi argumenta que la dignidad humana incluye también la dignidad informacional (*infodignity*), entendida como la protección integral de la identidad informacional frente a usos opacos, manipuladores o degradantes de los datos personales (Floridi, 2013). En este enfoque, la vulneración de datos no solo afecta la privacidad, sino un componente constitutivo de la dignidad humana.

Esta discusión se conecta con el principio emergente de autodeterminación digital (*Digital Self-Determination*), que extiende el derecho clásico a la autodeterminación al ámbito de los datos y de los sistemas algorítmicos. La autodeterminación digital propone que individuos y comunidades puedan influir de manera significativa en cómo se generan, gestionan y utilizan los datos que les afectan, y responde a las profundas asimetrías de agencia, información y control del ecosistema

5 Campos Monge, J. (2007) “El concepto de ‘dignidad de la persona humana’ a la luz de la teoría de los derechos humanos” en Comisión de Derechos Humanos, Justicia y Políticas Carcelarias, (2007) Pro Humanitas. Revista especializada de la Comisión... N°1. Disponible en: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/R21814.pdf>

6 Floridi, L. (2013). The ethics of information. ed. Oxford University Press. Disponible en: <https://academic.oup.com/book/35378>

digital actual (Marcucci & Verhulst, 2024)⁽⁷⁾. La **Red Internacional sobre la Autodeterminación Digital** define este principio como un esfuerzo por “empoderar a personas y comunidades para decidir cómo se gestiona su información en formas que beneficien tanto a las personas como a la sociedad” (International Network on DSD, 2022)⁽⁸⁾. En ese sentido, esta aproximación subraya que los modelos basados exclusivamente en consentimiento individual son insuficientes y que la dignidad humana requiere mecanismos colectivos, participativos y adaptativos que garanticen agencia real en entornos altamente automatizados.

En conjunto, estas tres aproximaciones, convergen en una misma premisa: en un mundo profundamente mediado por sistemas digitales y modelos de IA, proteger la dignidad humana implica resguardar la autonomía, la agencia, la integridad y la identidad, incluida la digital. Este marco conceptual es el punto de partida para analizar las tensiones y riesgos que plantea la IA para la dignidad humana.

2. Riesgos y tensiones

A partir del marco conceptual presentado y en coherencia con los valores, principios y áreas de acción de la *Recomendación sobre la Ética de la Inteligencia Artificial* de la UNESCO, los riesgos que la IA plantea para la dignidad humana pueden agruparse en tres grandes categorías: i) afectaciones a la autonomía y agencia, ii) reproducción y amplificación de desigualdades y discriminación, y iii) vulneraciones a la privacidad e identidad —incluida la identidad digital.

3. Autonomía limitada y pérdida de agencia

El primer conjunto de tensiones se relaciona con la erosión de la autonomía y la disminución del poder de agencia individual frente a sistemas algorítmicos que influyen o estructuran decisiones cotidianas. La literatura reciente muestra que los sistemas de recomendación avanzados, cuando operan de manera opaca, pueden moldear preferencias, reducir la diversidad de opciones y generar comportamientos dependientes del sistema sin que las personas comprendan de ma-

7 Marcucci, S., Verhulst, S. (8 de julio de 2025) “Advancing Agency: Digital Self-Determination as a Framework for AI Governance”. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.5343658>

8 International Network on Digital Self-Determination. What is Digital Self-Determination? Disponible en: <https://www.idsd.network/>

nera significativa cómo se producen estas recomendaciones (Govea, Gutierrez & Villegas, 2024⁽⁹⁾)

A ello se suman riesgos más amplios identificados por evaluaciones internacionales, como la manipulación informativa, la propagación automatizada de desinformación, el fraude a gran escala, la interferencia en procesos democráticos, la concentración de poder en pocos actores tecnológicos, y la posibilidad de incidentes en sistemas críticos o ataques cibernéticos potenciados por IA (OECD.AI, 2024⁽¹⁰⁾). En conjunto, estos factores pueden limitar la capacidad de las personas para tomar decisiones libres e informadas, afectando directamente su autonomía y agencia en entornos digitales crecientemente mediados por tecnologías algorítmicas.

Estos fenómenos profundizan asimetrías de poder entre quienes desarrollan o controlan sistemas de IA y las personas que dependen de ellos, especialmente en contextos donde las decisiones algorítmicas sustituyen o reducen el juicio humano. La UNESCO en su Recomendación identifica este riesgo en su valor sobre la dignidad humana, derechos humanos y libertades fundamentales, y lo desarrolla mediante principios como la supervisión humana significativa, la transparencia y explicabilidad, así como la responsabilidad y rendición de cuentas (UNESCO, 2021). En conjunto, estos elementos buscan garantizar que las personas mantengan una capacidad para comprender, cuestionar y participar en decisiones que les afectan, condición indispensable para proteger la dignidad.

4. Discriminación algorítmica y desigualdad

Una segunda categoría de tensiones se refiere a la capacidad de los sistemas de IA para reproducir y profundizar desigualdades existentes, afectando de manera desproporcionada a grupos históricamente marginados. Bircan y Özbilgin (2024)⁽¹¹⁾ señalan que dado que los sistemas

9 Govea, J., Gutierrez, R., & Villegas-Ch, W. (2024). Transparency and precision in the age of AI: Evaluation of explainability-enhanced recommendation systems. *Frontiers in Artificial Intelligence*, 7, 1410790. Disponible en: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC11410769/>

10 OECD AI Policy Observatory, (2024) "Assessing potential future artificial intelligence risks, benefits and policy imperatives", N° 27, OECD Publishing. Disponible en: <https://oecd.ai/en/ai-publications/futures>

11 Bircan T, Mustafa F. Ö (2025) "Unmasking Inequalities of the code: Disentangling the nexus of AI and inequality" en *Technological Forecasting and Social Change*, Vol. 211. Dis-

de IA operan dentro de contextos sociales y económicos desiguales, pueden reforzar estas asimetrías cuando automatizan procesos basados en datos o estructuras institucionales que ya reflejan desigualdad. Así, la discriminación algorítmica no es únicamente un problema técnico de sesgos en los datos, sino el resultado de dinámicas más amplias de poder, acceso y gobernanza que afectan quién se beneficia de estas tecnologías y quién queda excluido.

La evidencia empírica reciente, por ejemplo, sobre sesgos de género en modelos generativos y sistemas de recomendación muestran que estos sistemas reproducen estereotipos, asignan atributos diferenciados a mujeres y hombres y generan resultados menos precisos para ciertos grupos, incluso cuando las entradas son equivalentes (Ho et al., 2025)⁽¹²⁾. De manera similar, sistemas utilizados en diferentes sectores relacionados con procesos de contratación, acceso a crédito, educación o salud, pueden producir decisiones que afectan oportunidades, tratándolas como categorías estadísticas en vez de sujetos con derechos.

Desde la perspectiva de la dignidad humana, estos riesgos son significativos: cuando la IA refuerza desigualdades, niega el valor intrínseco e igual de todas las personas al perpetuar tratamientos diferenciados sin justificación legítima. Por ello, la Recomendación de la UNESCO subraya la necesidad de auditorías, evaluaciones de impacto, mecanismos de supervisión humana, explicabilidad y participación de comunidades afectadas, reconociendo que la equidad y la no discriminación son condiciones indispensables para preservar la dignidad humana.

5. Vulneraciones a la privacidad e identidad

El tercer grupo de tensiones se relaciona con las vulneraciones a la privacidad y a la identidad, especialmente en contextos donde la IA habilita nuevas formas de vigilancia, inferencia y seguimiento. La Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) identifica la vigilancia invasiva, la recopilación masiva de datos y la inferencia automatizada de atributos sensibles, como algunos de los riesgos más

ponible en: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0040162524007236?via%3Dihub>

12 Ho, J. Q. H., Hartanto, A., Koh, A., & Majeed, N. M. (2025). Gender biases within Artificial Intelligence and ChatGPT: Evidence, sources of biases and solutions. *Computers in Human Behavior: Artificial Humans*, 4, 100145. Disponible en: <https://doi.org/10.1016/j.chbah.2025.100145>

significativos asociados con el uso de IA, incluidos sistemas capaces de predecir información personal —como rasgos emocionales, características biométricas o preferencias políticas— sin conocimiento o consentimiento significativo por parte de las personas (OECD, 2024). Estas prácticas amplían la posibilidad de monitoreo persistente en espacios públicos y privados, y pueden afectar directamente la intimidad, el comportamiento y la libertad de las personas.

El mismo informe advierte sobre el uso creciente de tecnologías como el reconocimiento facial, los sistemas de vigilancia laboral y los modelos que analizan patrones conductuales, señalando que estos pueden restringir libertades fundamentales, permitir mecanismos de control y exponer a individuos y grupos a formas de vigilancia que afectan su autonomía y seguridad (OECD, 2024). Según la OECD, estas capacidades junto con la concentración de poder tecnológico en pocos actores, incrementa el riesgo de que las identidades digitales sean manipuladas y utilizadas sin mecanismos de control por parte de quienes se ven afectados (OECD, 2024).

Este tipo de riesgos se conecta estrechamente con las nociones de dignidad informacional propuestas por Floridi (2013) y con el principio de autodeterminación digital, que busca garantizar que individuos y comunidades tengan agencia sobre cómo se construye y utiliza su identidad en el entorno digital (Marcucci & Verhulst, 2024). La Recomendación recoge estos riesgos en sus principios de Protección de datos y privacidad, Proporcionalidad e inocuidad y Seguridad y robustez, destacando que ninguna persona debe ser sometida a daños físicos, económicos, sociales o culturales a lo largo del ciclo de vida de los sistemas de IA (UNESCO, 2021).

En conjunto, estas vulneraciones afectan no solo la esfera privada de las personas, sino también su sentido de agencia, su autonomía y su identidad en el ecosistema digital, aspectos esenciales para garantizar la dignidad en el siglo XXI.

6. Hacia una gobernanza ética de la IA centrada en la dignidad humana

A la luz de estas tensiones, surge la pregunta sobre cómo avanzar hacia una gobernanza de la IA que sitúe al ser humano en el centro. Más que un conjunto de reglas cerradas, la Recomendación sobre la Ética


de la IA de la UNESCO invita a construir un enfoque preventivo, capaz de responder a contextos dinámicos y de anticipar riesgos antes de que se materialicen. La gobernanza ética, entendida desde esta perspectiva, no es solamente técnica ni exclusivamente jurídica: es un ejercicio multidisciplinario continuo que requiere instituciones sólidas, procesos participativos y un compromiso con los derechos humanos.

Un primer elemento que se propone es fortalecer los mecanismos de evaluación y supervisión a lo largo del ciclo de vida de los sistemas de IA. Herramientas como las Evaluaciones de Impacto Ético (Ethical Impact Assessments), las evaluaciones de impacto en derechos humanos y las auditorías algorítmicas independientes permiten identificar de manera temprana efectos diferenciados, sesgos sistemáticos o usos que puedan comprometer la autonomía, la igualdad o la privacidad. Estas prácticas no solo ayudan a prevenir daños, sino que generan un espacio para incluir la voz de comunidades afectadas, algo que la Recomendación reconoce como indispensable para garantizar una gobernanza legítima y centrada en las personas.

Asimismo, la Recomendación enfatiza en la importancia del fortalecimiento de capacidades. La gobernanza ética de la IA no será posible sin actores públicos, privados y sociales capaces de comprender cómo funcionan los sistemas, cómo evaluarlos críticamente y cómo integrarlos en procesos que respeten los derechos humanos. La formación de funcionarios públicos, la alfabetización digital de la ciudadanía y el desarrollo de equipos interdisciplinarios, son pasos clave para reducir asimetrías de conocimiento y asegurar que la toma de decisiones no quede concentrada en pocos actores.

Finalmente, la gobernanza de la IA requiere cooperación multiactoral y multisectorial. Ningún Estado, organización o comunidad puede abordar en solitario los desafíos que plantea la IA. La Recomendación destaca la necesidad de alianzas entre gobiernos, organismos internacionales, academia, sector privado, sociedad civil y comunidades locales para intercambiar buenas prácticas, desarrollar estándares compartidos y asegurar que los beneficios de estas tecnologías se distribuyan de manera equitativa. Esta cooperación no solo fortalece la capacidad de supervisión, sino que permite incorporar perspectivas diversas en el diseño y uso de sistemas de IA, reconociendo que la dignidad humana es un principio universal, pero cuyas implicaciones concretas se expresan en contextos culturales y sociales específicos.

En conjunto, una gobernanza ética de la IA centrada en la dignidad humana implica construir sistemas que no solo eviten daños, sino que amplíen la participación, protejan la integridad y fortalezcan la igualdad. Se trata de asegurar que la IA, en lugar de reducir agencia o ampliar brechas, sea una herramienta para el bienestar colectivo.



Bibliografía:

Bircan T, Mustafa F. Ö (2025) “Unmasking Inequalities of the code: Disentangling the nexus of AI and inequality” en *Technological Forecasting and Social Change*, Vol. 211. Disponible en: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0040162524007236?via%3Dihub>

Campos Monge, J. (2007) “El concepto de ‘dignidad de la persona humana’ a la luz de la teoría de los derechos humanos” en *Comisión de Derechos Humanos, Justicia y Políticas Carcelarias*, (2007) Pro Humanitas. Revista especializada de la Comisión... N°1. Disponible en: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/R21814.pdf>

Floridi, L. (2013). *The ethics of information*. ed. Oxford University Press. Disponible en: <https://academic.oup.com/book/35378>

Govea, J., Gutierrez, R., & Villegas-Ch, W. (2024). Transparency and precision in the age of AI: Evaluation of explainability-enhanced recommendation systems. *Frontiers in Artificial Intelligence*, 7, 1410790. Disponible en: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC11410769/>

Ho, J. Q. H., Hartanto, A., Koh, A., & Majeed, N. M. (2025). Gender biases within Artificial Intelligence and ChatGPT: Evidence, sources of biases and solutions. *Computers in Human Behavior: Artificial Humans*, 4, 100145. Disponible en: <https://doi.org/10.1016/j.chbah.2025.100145>

International Network on Digital Self-Determination. What is Digital Self-Determination? Disponible en: <https://www.idsd.network/>

Marcucci, S., Verhulst, S, (8 de julio de 2025) “Advancing Agency: Digital Self-Determination as a Framework for AI Governance”. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.5343658>

OECD AI Policy Observatory, (2024) “Assessing potential future artificial intelligence risks, benefits and policy imperatives”, N° 27, OECD Publishing. Disponible en: <https://oecd.ai/en/ai-publications/futures>

Dignidad y derechos humanos

COLECCIÓN TEMAS EN DERECHOS HUMANOS

La Colección Temas en Derechos Humanos comprende una serie de publicaciones periódicas donde se abordan y profundizan temas específicos, dando cuenta de los debates actuales y las perspectivas más novedosas de cada tópico.

El Centro Internacional para la Promoción de los Derechos Humanos (CIPDH) bajo los auspicios de UNESCO procura incentivar el diálogo en la comunidad académica respecto de los principales desafíos globales en materia de derechos humanos que tienda puentes entre diferentes campos de estudio.

La presente edición aborda la dignidad humana como fundamento de los derechos humanos desde un enfoque eminentemente jurídico, explorando su naturaleza y fundamento; su inclusión en instrumentos internacionales de derechos humanos; y los desafíos a los que ella se enfrenta en el contexto social, político y tecnológico actual.

ISBN 978-631-91552-0-4



9 786319 155204



unesco

Centro
Bajo los auspicios
de UNESCO



Centro Internacional
para la Promoción de
los Derechos Humanos

