
La soportable levedad de la dignidad*

The bearable lightness of dignity

RECIBIDO: 2011-12-19 / ACEPTADO: 2012-1-25

Mary Ann GLENDON

Learned Hand Professor of Law. Universidad Harvard

Resumen: De forma sorprendente para muchos por estar tan recientes las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial, tanto la Carta de las Naciones Unidas (1945) como la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) anclaron sus pronunciamientos y declaraciones de derechos sobre el concepto de la dignidad humana. Concepto sin embargo enunciado, pero no definido ni en uno ni en otro documento, y en torno al cual ya incluso los mismos redactores de ambos no conseguían ponerse de acuerdo en una misma fundamentación ni en unas mismas derivaciones prácticas. El artículo examina cómo, a pesar de esa inicial debilidad, la dignidad humana como fundamento de las declaraciones de derechos se extendió tras la Segunda Guerra Mundial a constituciones y textos legales de todo el mundo, y cómo en las últimas décadas, especialmente desde finales de los años sesenta con la revolución sexual y su progenie, tanto el concepto de “derechos humanos” como el de “dignidad” han sido, bien objeto de ataques bien secuestrados y manipulados por lobbies y grupos de presión que los han reinterpretado de forma radicalmente contraria a su concepción originaria. La autora aboga porque los defensores del concepto de dignidad de la vida humana, desde la concepción hasta la muerte natural, sean capaces de abordar cumplida y convincentemente la cuestión de su fundamentación utilizando argumentos y desarrollando estrategias en todos los ámbitos, no sólo los filosóficos y culturales sino también los políticos.

Palabras clave: Dignidad - Derechos Humanos - Interpretación - Derecho a la vida

Abstract: Surprisingly for many given how recent the atrocities of the Second World War were at the time, both the Charter of the United Nations (1945) and the Universal Declaration of Human Rights (1948) anchored their provisions and declarations of rights in the concept of human dignity. A concept, however, that was enunciated but was left undefined in both documents, and that was subject to controversy even among their very drafters, who were unable to agree on a common basis or a uniform body of practical consequences of such a concept. The article examines how, even though the concept of human dignity was subject to those handicaps from the start, it was incorporated to constitutions and legal texts all over the world in the years immediately after the Second World War; and how in the last decades, especially since the last years of the 1960's with the advent of the sexual revolution and its progeny, both the concept of “human rights” and the concept of “dignity” have been, either attacked or sequestered by lobbies and particular interest groups that have reinterpreted them in a way radically contrary to its original content. The author calls the proponents of the concept of human dignity, from conception to natural death, to face the task of elaborating a comprehensive and compelling rationale for the foundation of human dignity, with recourse to arguments and strategies in all fields, not only in the areas of philosophy and high culture, but also in the political arena.

Key words: Dignity - Human Rights - Interpretation - Right to Life

* Publicado originariamente en *First Things*, nº 213 (mayo, 2011), pp. 41-45. *Reprinted by permission*. Traducido por Dr. D. Carlos Fidalgo Gallardo (Abogado. Profesor Asociado de Derecho Procesal de la Universidad de Sevilla).

Si queremos concebir una política a la que podamos considerar decente, se hace difícil hacerlo sobre una base que no sea la noción de la dignidad de la persona humana. Pero, por desgracia, se hace igualmente difícil anclar esa noción en algo más sólido que nuestras intuiciones sobre la moralidad, por muy elevadas que éstas sean. El especialista en Bioética Adam Schulman lo planteaba de la siguiente manera: “¿Es la dignidad un concepto útil, o un simple eslogan tras el que se camuflan argumentos poco convincentes y prejuicios sin articular?”. La cuestión tiene derivaciones que van mucho más allá del campo de la Bioética. De hecho, se ha cernido sobre todo el proyecto moderno de los derechos humanos, desde el mismo momento en que los redactores de la Carta de las Naciones Unidas convinieron que ese histórico documento arrancase con la proclamación por parte de los Estados miembros de su “fe” en la “libertad y los derechos fundamentales del hombre” y en “la dignidad y el valor de la persona humana”. Ese acto de fe, pronunciado recién acabada una guerra marcada por atrocidades sin precedentes, resultó para los realistas de la política de la época un chocante ejercicio de ingenuidad. Aun así, el concepto de dignidad humana se convirtió en pieza central de las nuevas constituciones y declaraciones de derechos que se promulgaron en el ya pasado siglo XX.

Hoy en día, las controversias en torno al significado y valor del concepto son más intensas que nunca, y cada vez se hace más difícil evitar enfrentarse a la cuestión de si la noción de “dignidad” es capaz de cargar con el enorme peso que se le ha asignado en el discurso moral y político.

Es cierto que en los círculos intelectuales del período de entreguerras, pocos podrían haber previsto que la idea de la dignidad humana acabaría adquiriendo tanta relevancia en tan poco tiempo. La fe en la ciencia era lo que primaba en la *intelligentsia* europea y estadounidense de la época, especialmente entre aquellos que equiparaban religión con superstición e ignorancia. El progreso de la racionalidad científica, proclamó triunfalmente Max Weber en su conferencia de 1917 *La Ciencia como vocación*, ha traído consigo el “desencantamiento” del mundo:

“Significa que no estamos dominados por fuerzas misteriosas e impredecibles, sino que, en lugar de eso, en principio podemos controlar todas las cosas mediante cálculos lógicos. Esto, a su vez, conlleva el desencantamiento del mundo. Para ese control ya no hace falta recurrir a medios mágicos ni orar a los espíritus, como hacía el salvaje, para quien sí existían esas fuerzas misteriosas. En su lugar, la tecnología y el cálculo lógico nos permiten alcanzar nuestros objetivos”.

Esa misma fe acrítica en el progreso científico llevó a muchos contemporáneos de Weber al Darwinismo Social y a los postulados de la eugenesia. Entre los que proclamaron su desprecio por la idea de que la vida humana sea digna de respeto se encuentra el celebrado jurista Oliver Wendell Holmes Jr., que en una ocasión escribió: “No encuentro razón alguna para atribuir al hombre una significación diferente en clase que la que corresponde al babuino o a un grano de arena”. “La santidad de la vida humana”, afirmó, “es un simple ideal de alcance local que no tiene validez alguna fuera de su jurisdicción”. La única posibilidad de mejora del género humano, añadió, tendría que venir a través de algún proceso de cría de “una raza selecta”. Holmes no tuvo empacho en trasladar esa visión a la hoy denostada sentencia de la Corte Suprema en la que él mismo votó a favor de declarar la constitucionalidad de una ley que decretaba la esterilización de enfermos mentales, diciendo que “mejor es para el mundo, en lugar de esperar a ejecutar como delincuentes a sus crías degeneradas, o dejarlos morir de hambre en su imbecilidad, que la sociedad impida reproducirse a aquellos que manifiestamente son incapaces para propagar la especie ... Ya hemos tenido bastante con tres generaciones de imbéciles”¹.

Pero la idea de la dignidad humana adquirió un nuevo lustre en mayo de 1945, cuando salieron a la luz las primeras fotografías de los campos de concentración, y el mundo empezó a tener conocimiento de las atrocidades ejecutadas al amparo del programa de exterminio nacionalsocialista. Ese programa, según hoy sabemos, empezó por medidas de esterilización forzosa inspiradas en las que promovía el movimiento eugenésico estadounidense. Se desarrolló por fases, desde la esterilización a la eliminación, primero de los enfermos mentales, luego de los reclusos “discapacitados” de los campos de concentración, finalmente de todos los reclusos en masa. Cuando se manifestó en todo su horror lo que llevaba implícita la idea de que existen “vidas indignas de ser vividas” (*Lebensunwertesleben*), los creadores de opinión empezaron a tomar en consideración el concepto de la dignidad de la vida humana.

Sobre la base de las referencias contenidas en la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1.948 proclamó en la primera línea de su Preámbulo 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”. El artículo 1 de

¹ La sentencia a la que alude la autora es *Buck v. Bell*, 274 U.S. 200 (1927) (N. del T.).

la Declaración afirmó que “*todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos*”. El concepto de dignidad humana se erigió en clave hermenéutica de constituciones como la Ley Fundamental alemana de 1949, que se abre con la declaración de que “[*l*]a dignidad del hombre será inviolable. Su respeto y su protección es el deber de toda autoridad estatal”.

Sin embargo, ya por entonces cundía entre los defensores de estos nuevos y esperanzadores rasgos una cierta intranquilidad sobre si el concepto de dignidad humana podría efectivamente servir para la misión tan elevada que se le estaba encomendando. Para empezar, ninguno de esos documentos incluía una definición de qué fuese la *dignidad*. En lugar de eso, como puso de manifiesto Adam Schulman, los estadistas que los redactaron aparentemente la utilizaron como “*un término genérico alusivo a lo que sea que hace al hombre capaz de derechos y libertades humanas básicas*”.

Jacques Maritain, que formó parte del grupo internacional de filósofos consultado por la UNESCO en el proceso de la elaboración de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, explicó el motivo por el que se dejaron sin definir cuestiones tan cruciales: “*Estamos de acuerdo respecto a los derechos*”, fue su famosa respuesta, “*siempre que nadie nos pregunte el porque*”. En su Informe sobre los Fundamentos Teóricos de los Derechos Humanos, el comité de filósofos de la UNESCO manifestaba su convencimiento de que “*los miembros de las Naciones Unidas comparten unas convicciones comunes sobre las que dependen los derechos humanos*”, pero aún así no podían sino admitir que “*esas convicciones comunes aparecen formuladas en los términos de distintos principios filosóficos y en el contexto de muy diversos sistemas políticos y económicos*”.

De ahí que el portavoz del comité, Richard McKeon, alzase la voz para advertir de que cabría esperar graves problemas en el futuro. “*Las diferentes concepciones en torno al significado de los derechos*”, escribió, “*generalmente reflejan concepciones divergentes sobre el hombre y la sociedad*”. “*Los problemas surgirán*”, predijo McKeon, “*cuando sobre la base de esas distintas concepciones surja la sospecha de que una declaración de derechos está siendo manipulada para servir intereses particulares*”.

* * *

En un primer momento, todo pareció apuntar a que las provisiones de McKeon habían sido excesivamente pesimistas. La idea de que los derechos humanos tenían su raíz en la dignidad humana se convirtió en el norte y la

guía de los movimientos que acabaron provocando el colapso no violento de los regímenes totalitarios de Europa del Este y del apartheid en Sudáfrica. Y la Declaración Universal, fundada en el concepto de dignidad humana, se convirtió en el punto de referencia inexcusable en cualquier debate transnacional sobre derechos humanos. Sin embargo, los últimos compases del siglo XX empezaron a dar la razón a McKeon: la fuerza moral que progresivamente adquirirían los ideales de derechos humanos los iba haciendo más y más apetecibles a los ojos de determinados grupos de presión, que empezaron a pugnar por secuestrarlos para ponerlos al servicio de sus propios fines. El concepto de la dignidad de la vida humana se vio así sometido a una doble amenaza: o el ataque frontal, o la cooptación.

Los *lobbies* del control de la población y los impulsores de la liberación sexual fueron los primeros en atacar. Las décadas turbulentas de la revolución sexual trajeron consigo campañas tendentes a conseguir el reconocimiento como derechos humanos de las libertades sexuales y el aborto. Y en la medida en que esos nuevos derechos entraron en conflicto con los ya preexistentes relativos a la religión y la familia, no fue sino cuestión de tiempo que los defensores de los derechos sexuales y al aborto empezasen a hablar de la necesidad de “*deconstruir y reconfigurar el marco de los derechos humanos*”.

Los preceptos de defensa de la familia contenidos en las constituciones e instrumentos de derechos humanos de la posguerra, basados en el concepto de dignidad humana, se convirtieron en el primer objetivo de esos esfuerzos. Ante el Tribunal Europeo de Derecho Humanos se plantearon casos de laboratorio, de los que resultaron sentencias que declararon diversas leyes nacionales contrarias al artículo 8 de la Convención Europea de Derechos Humanos que protege “*la intimidad de la vida privada*”. Los términos del artículo 8, inicialmente concebido como un mecanismo de protección de la vida familiar, fueron reinterpretados por el Tribunal Europeo en el sentido de fundar un derecho a la autodeterminación individual en todas las materias relativas a las relaciones personales, sexuales y afectivas.

El asalto a la concepción de los derechos humanos basados en el concepto de dignidad humana fue particularmente intenso en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre la Mujer que tuvo lugar en Pekín en el otoño de 1995. De hecho, una coalición liderada por países europeos intentó eliminar la palabra “*dignidad*” de los documentos de Pekín por considerar que podría entrar en conflicto con su particular visión de la igualdad de género. Esos mismos países igualmente se opusieron a la inclusión de toda referencia a los preceptos de la

Declaración Universal relativos al matrimonio, la familia, la libertad religiosa, la protección de la maternidad, o los derechos de los padres. A todas luces, tal oposición partía de considerar tales referencias como obstáculos a los nuevos derechos sexuales y reproductivos cuyo reconocimiento propugnaba la coalición.

Al mismo tiempo, el concepto de dignidad de la vida humana se veía atacado por otro frente: el de aquellos miembros de la comunidad científica que buscaban eliminar las trabas a la experimentación con embriones humanos. En un artículo titulado “*La estupidez de la dignidad*”, Stephen Pinker afirmaba que el concepto de dignidad no sólo es que careciese de significado sustantivo, es que además resultaría pernicioso en aquellos casos en que fuese utilizado como coartada para oponerse a las innovaciones en el campo de la biología que pudiesen propiciar una mejora o un alargamiento de la vida humana. A los esfuerzos de los especialistas en biotecnología se unieron los de las grandes compañías que dependían de la capacidad de destruir la vida humana no nacida para consolidar sus beneficios, las industrias de la fertilización *in vitro* y del aborto. En las sociedades opulentas de Occidente, la idea del valor intrínseco de la vida humana no nacida perdió su fuerza entre quienes, después de haber quedado insensibilizados ante el aborto, ahora se veían atraídos por los cantos de sirena de unas investigaciones sobre embriones de las cuales supuestamente resultaría una mayor longevidad humana en mejores condiciones físicas.

Otro frente más fue el de los promotores de la eutanasia y el suicidio médicamente asistido. Los defensores del derecho a controlar el tiempo y las circunstancias de la propia muerte adoptaron el eslogan de la “*muerte digna*” para contrarrestar los argumentos de quienes se oponían a la eutanasia en términos de respeto a la dignidad de la vida humana desde la concepción hasta la muerte natural. Para los defensores de la eutanasia, la dignidad de la persona se refiere en primer lugar a los derechos del individuo autónomamente considerado; los críticos estarían así haciendo hincapié en la obligación de proteger a personas cuya autonomía está severamente limitada. En un artículo profusamente citado, la consultora de las Naciones Unidas en bioética, Ruth Macklin, argumentaba del lado de los defensores del derecho a morir que la dignidad es “*un concepto inútil*” que debería ser subordinado a otras concepciones, tales como la del respeto a la autonomía individual.

No resulta extraño, entonces, que a finales el siglo XX el poeta y premio Nobel Czeslaw Milosz expresase con ironía su preocupación en torno a “*esas bonitas palabras, tan enternecedoras, ancladas en el viejo repertorio de los derechos del hombre y la dignidad de la persona*”. Milosz escribió: “*Me llama la atención este*

fenómeno porque probablemente bajo él yace un abismo. Al fin y al cabo, esos ideales tenían un fundamento religioso, y no soy precisamente optimista con respecto al futuro de la religión en una civilización científico-tecnológica. Han resucitado nociones que parecían haber sido enterradas para siempre. Pero ¿cuánto tiempo permanecerán a flote si eliminamos su base?”.

Resulta evidente que estos desarrollos recientes plantean unos retos considerables, filosóficos, políticos y culturales, a los defensores del concepto de dignidad de la vida humana. Hoy en día es patente que basarse en una dignidad concebida como “*un término genérico alusivo a lo que sea que hace al hombre capaz de derechos y libertades humanas básicas*” encierra una serie de dificultades filosóficas. En palabras de Juan Pablo II, la cuestión de los fundamentos de la dignidad humana nunca ha sido abordada de forma satisfactoria:

Se ha dicho, con razón, que la Declaración de 1948 no expone los fundamentos antropológicos y éticos de los derechos humanos que proclama. Hoy en día resulta claro que en su momento tal pretensión habría sido prematura. Es por tanto cometido de las diversas escuelas de pensamiento –en particular las comunidades de creyentes– establecer las bases morales para el edificio jurídico de los derechos humanos.

Una serie de intentos por proporcionar un fundamento moral al concepto de la dignidad de la vida humana utilizaron un método kantiano, partiendo de la premisa de que los seres humanos tienen dignidad en cuanto seres autónomos capaces de tomar decisiones racionales. Otros, siguiendo a Rousseau, fundamentan la dignidad en el sentimiento de empatía que la mayor parte de los seres humanos tiene hacia las demás criaturas dotadas de sensibilidad. Pero si los primeros tienen ominosas implicaciones para las personas que tienen sus facultades mermadas, los segundos fundamentan toda moralidad sobre el frágil cimiento de unos sentimientos por naturaleza volátiles. Cristianos y Judíos generalmente afirman que la dignidad de la vida humana se fundamenta en el hecho de que los seres humanos están hechos a imagen y semejanza de Dios. Pero esa afirmación difícilmente puede satisfacer a un no creyente.

Pero es más: incluso dentro de la tradición cristiana, qué sea que signifique la dignidad no es algo completamente libre de ambigüedades. Gilbert Meilaender se pregunta, por ejemplo, cómo podemos entender la tensión entre la insistencia de Juan Pablo II en que “*ni siquiera un asesino pierde su dignidad personal*” y la enseñanza de Tomás de Aquino de que “*el hombre que peca se aparta*

del orden racional, y por tanto pierde su dignidad racional ... En tal medida, por tanto, cae al nivel de las bestias". La respuesta parece estar en que el término "dignidad del ser humano" tiene dos connotaciones diferentes en la doctrina cristiana. En su sentido ontológico es un atributo intrínseco de la persona, mientras que en su sentido moral es una llamada hacia un bien que debe alcanzarse de modo gradual. El *Catecismo de la Iglesia Católica* armoniza ambos sentidos al iniciar su discusión de la moralidad citando al Papa San León Magno: "*Cristiano, reconoce tu dignidad. Puesto que ahora participas de la naturaleza divina, no degeneres volviendo a la bajeza de tu vida pasada*".

En cualquier caso, no hay más remedio que reconocer que el empeño por establecer un fundamento filosófico para el concepto de dignidad que resulte inteligible tanto para creyentes como para no creyentes está a medio hacer. Lo cual no quiere decir, sin embargo, que el concepto de dignidad repose, como temía Milosz, sobre un "abismo". Porque el reconocimiento de la dignidad humana está enraizado, como subrayó Juan Pablo II en su ensayo *Sobre la dignidad de la persona humana*, en la experiencia de la vida y las relaciones con los demás seres humanos. "*La comunidad es el vehículo a través del cual experimentamos nuestra propia dignidad y la dignidad de los otros, y el carácter esencialmente relacional de las personas y su valor intrínseco se descubren a través de su interdependencia*".

A través de la experiencia y la reflexión (tanto la experiencia histórica como la personal), vamos acumulando un cuerpo de conocimientos sobre lo que está bien y lo que está mal. El impresionante consenso multinacional alcanzado en documentos como la Declaración Universal de los Derechos Humanos da testimonio del hecho de que existen cosas tan aberrantes que prácticamente nadie les dará su beneplácito –al menos abiertamente– y que existen otras tan positivas que prácticamente nadie se opondrá a ellas o admitirá que se opone a ellas.

* * *

La anterior observación pone de manifiesto un aspecto generalmente ignorado en los debates en torno a estas cuestiones: concretamente, que el reto de construir una civilización respetuosa de la vida humana no es de naturaleza sólo filosófica sino también política. No podemos olvidar que la decisión de fundamentar el proyecto de los derechos humanos de la posguerra mundial sobre el concepto de la dignidad humana se tomó sobre la base de un con-

senso no filosófico sino político. En palabras de Richard John Neuhaus, “*La resolución (siempre provisional y sujeta a revisión) de la gran mayoría de las disputas políticas ordinariamente no exige profundizar en las verdades últimas de las que se ocupan la filosofía, la ética y la teología. El discurso político generalmente avanza –o se extravía– a fuerza de costumbres, de hábitos y de ideas generalmente asumidas*”. La cuestión de la dignidad de la persona humana, afirmaba Neuhaus, es una cuestión predominantemente política porque en última instancia se reduce a plantearse “*¿A quién admitimos en esa comunidad dentro de la cual, en cuanto tal comunidad, nos hacemos responsables de su protección, incluyendo de la protección de (...) su derecho a la vida?*”.

De hecho, si partimos de una concepción aristotélica de la política –es decir, una política entendida como el proceso de deliberación y decisión sobre la ordenación de la vida en comunidad– la cuestión de la dignidad humana es una de las cuestiones políticas más fundamentales que cabe imaginar, en cuanto que supone considerar qué clase de comunidad queremos ser y qué tipo de sociedad queremos alumbrar.

Que esas cuestiones sean de naturaleza política no significa, por supuesto, que las mismas puedan ser siempre resueltas correctamente por medio del proceso político ordinario. Lo que sí significa es que los defensores del concepto de la dignidad de la persona humana tienen la responsabilidad de defender sus argumentos en la arena política –y de hacerlo con argumentos accesibles tanto a los creyentes de cualquier Credo como a los que no tienen fe–.

Lo cual, por supuesto, implica nada más y nada menos que una transformación de la cultura. En palabras de Maritain, hablando sobre el futuro del proyecto de los derechos humanos basados en la idea de dignidad, que tal proyecto “*sea acorde o por el contrario violente la dignidad humana dependerá primordialmente del nivel de desarrollo de una cultura de la dignidad humana*”. Si hemos de seguir a Maritain, las mejores salvaguardas de la libertad y la dignidad humanas estarán en los hábitos y opiniones de los ciudadanos corrientes y sus líderes políticos, reflejados en las correspondientes instituciones. Y si es así, la respuesta a la pregunta de Adam Schulman la hallaremos primordialmente en la promoción de lo que podríamos llamar nuestra ecología moral.

Ante esa tarea, que claramente no es pequeña, no cabe excusarse diciendo que hoy en día las dificultades son mucho mayores que en épocas pasadas. Ni las épocas pasadas estuvieron tan dominadas por la superstición como pretendía Weber, ni el tiempo presente está tan “desencantado” como

Weber hubiese creído. A lo largo de la Historia, el mundo ha estado poblado, igual que hoy, por hombres y mujeres en busca de sentido y en lucha con sus dudas.

En lo que toca a las religiones, el reto cultural se muestra tan sencillo de describir como difícil de alcanzar. Serán ellas las que tendrán que demostrar su capacidad de mover a sus fieles a seguir su vocación a la perfección de su propia dignidad, y al hacerlo, a respetar la dignidad inherente a todos los demás miembros de la familia humana.