

LA CULTURA MODERNA DE LOS DERECHOS Y LA DIGNIDAD DEL HOMBRE

Rinaldo Bertolino *

Rector de la Universidad de Turín

I



L igual que cualquier otro período histórico, también la modernidad es difícil de definir. Un denominador común parece haberse consolidado en la cultura de nuestro tiempo: es el giro, desconocido en la tradición y en la religión del pasado, hacia el hombre entendido como «término inicial, medio y criterio de la forma de ver el mundo». El núcleo y el punto de referencia de la conciencia moderna es la libertad del hombre concebida en sentido autónomo, de un sujeto «autoconsciente, que se autodetermina y desarrolla su propia personalidad». El inicio de la nueva época en la historia del pensamiento europeo y el «*gran giro antropocéntrico*» de la filosofía se remonta, por ejemplo, a Descartes, precisamente por la absolutización de la conciencia subjetiva que fue reintroducida por el filósofo francés en el «pensar» de los hombres.

* Traducción de Andrea Greppi.

De la misma forma que en cualquier otra obra del hombre en la historia, no podemos ignorar que en la *modernidad* los derechos tienen una constante ambivalencia, e incluso cierta ambigüedad: los derechos humanos que, de un lado, resumen el *ethos* moderno de la libertad y, de otro, hacen constante referencia a experiencias históricas de injusticia, introducen en efecto a un mismo tiempo un elemento de *crisis* en la modernidad.

No cabe duda de que la cultura y el lenguaje de los derechos humanos está más cerca del referente individual, de una visión subjetiva, de la titularidad de los derechos, que no del sistema de normas que los sustenta y los protege; de que dicha cultura caracteriza de manera ejemplar la «cultura individualista y antropocéntrica» del mundo moderno en contraposición con la cultura «objetivista y comunitaria» propia de la edad media.

Esperanto o *Koiné* de las diferentes lenguas y culturas del mundo —pero hay también personas que señalan cómo en la ciencia constitucional contemporánea el lenguaje de los derechos ha adquirido un papel dominante respecto de cualquier otro lenguaje—; momento unificador de un compartido *ius gentium*; e incluso “constitución” del nuevo derecho internacional —pero también «nuevo derecho natural de la humanidad» y, retóricamente, y salvadas las diferencias, las emociones, los resquemores y las reacciones que provocan, «motivo de esperanza para la humanidad»—, los derechos humanos representan el punto de convergencia de las más alejadas ideologías teóricas y de las más diversas tradiciones espirituales. Al final de su evolución se ha producido «la reconciliación del pensamiento cristiano con una de las más elevadas expresiones del pensamiento racionalista y laico»; representan —como también se ha dicho— un generoso intento de introducir en las instituciones políticas y en la sociedad de todos los Estados la «racionalidad contenida en los valores cristianos y en algunos grandes conceptos “laicos” de la tradición ilustrada».

Dentro del pensamiento religioso valga el ejemplo del decisivo magisterio de Juan Pablo II, para quien los derechos constituyen «*une sorte de bien commun de l'ensemble de l'humanité*»; en el pensamiento secular, la reflexión de Norberto Bobbio sobre los derechos del hombre como uno de los mayores descubrimientos de nuestra civilización que constituye, hoy en día, un nuevo *ethos* mundial («moralidad pública de la modernidad», los ha definido también Peces-Barba).

Pero en la ciencia jurídica contemporánea no es sencillo alcanzar un consenso sobre el *valor jurídico* de los derechos del hombre. Si para Häberle el tiempo y la cultura de los derechos fundamentales son un aspecto del tema “cultura del tiempo de la constitución” y según Cassese los derechos forman



«una “galaxia” ideológico-normativa en rápida expansión», con la precisa finalidad de la salvaguardia y la tutela jurídica de la dignidad de la persona, hay quienes (Comisión Pontificia *Iustitia et Pax*) observan que «erróneamente se consideran los derechos del hombre tan sólo como un arma política» y que «a la vista de los hechos, ninguna forma de gobierno parece tener en suficiente consideración la totalidad de los derechos individuales del hombre». Por lo demás, según el propio Häberle, que los sitúa en la base del Estado constitucional, y que adopta como punto de partida la dignidad humana y ya no la soberanía popular, los derechos fundamentales son sobre todo «punto de referencia para una futura *realización*».

Orientaciones diferentes aparecen al considerar el significado histórico-cultural de los derechos humanos: invención en gran parte «conquistada», según Bobbio; tendrían un desarrollo mucho más lento que el poder económico, político y tecnológico y su lenguaje no dejaría de ser «ambiguo, poco riguroso y a menudo sujeto a un uso retórico»; el de los derechos es, «ciertamente», el campo en que mayor es la distancia entre la formulación de normas y su efectiva aplicación. También según Pablo VI (*Octogesima adveniens*, n. 23), «la legislación va con retraso respecto de la realidad de las circunstancias». Ante la «euforia e inflación» de los derechos fundamentales, ante la constatación de que han alcanzado su zenit, hay quienes afirman, drásticamente, que los derechos son «irreales» y con escepticismo añaden que su impotencia es manifiesta. No hay duda de que los derechos tienen una historia «todavía inacabada y no siempre lineal», quizá «*inachévable*». Pero yo, de acuerdo con Dahrendorf, creo poder afirmar que si las *chances* de vida son un concepto social y no idéntico al de libertad, porque este último es un concepto que expresa una exigencia moral y política, la vía «hacia lo desconocido, lo incierto y lo inseguro es también una vía hacia la ampliación de las *chances* de vida humana».

El progresivo reconocimiento de los derechos del hombre indica, desde el punto de vista sociológico y político, la «afirmación de los oprimidos frente a los opresores». Existen, sin embargo, muchas otras perspectivas para contemplarlos: la filosófica, la teológica, la histórica; la ética y la jurídica. Toda realización de las libertades fundamentales presume, en efecto, una referencia a “marcos de orientación” constitucional, en parte de naturaleza no jurídica, de carácter cultural. El marco y la línea divisoria de los derechos humanos formarían por tanto horizontes inabarcables: desde la idea popperiana de “sociedad abierta” hasta la utopía en movimiento del “*Prinzip Hoffnung*” de Ernst Bloch, pero también hasta el “principio responsabilidad”

de Hans Jonas. Está en juego una “nueva *conditio humana*”, en la que el *homo faber* se ha convertido, por un lado, «en *homo creator*, en sujeto productor de naturaleza artificial, y, por otro, se encuentra en camino de convertirse en *homo materia*, objeto de ilimitadas manipulaciones por parte de la ingeniería genética».

En estos derechos cabe observar sin embargo la disparidad de concepciones y teorías, así como de métodos hermenéuticos. No existe una concepción de derechos fundamentales, sino una multitud de ellas: son enormemente dispares los criterios de fundamentación. Junto a un fundamento teístico y absoluto existen muchos otros relativos y positivistas. Desde el punto de vista jurídico el único fundamento conocido consiste en el derecho a tener derechos. Se sugiere además, con acierto, que se deberían mantener constantemente diferenciados dos planos en la discusión sobre los derechos humanos, uno teórico-filosófico y otro político-jurídico. Es más: en la doctrina y en la praxis constitucional alemana se observa que el *Wesengehalt* de los derechos fundamentales representa una “*unerkennbare Größe*”, pues el «*Wesen des Wesens ist unbekannt*». Finalmente, y de forma aún más radical, se afirma que la naturaleza propia de los derechos humanos es ambigua, porque estos hunden sus raíces en una fuerza mucho mayor que la de la mera prescripción jurídica: en una realidad *pre- y meta-jurídica*.

Sigo pensando en cambio que tiene razón Gustavo Zagrebelsky al sostener que «aquello que es verdaderamente fundamental» no puede ser nunca establecido (normativamente), sino que debe ser siempre presupuesto (ontológicamente). Y considero que la “antigua” pregunta de los hombres: «¿cuál es el puesto que me ha sido asignado?» en el mundo, deba ser sustituida por una pregunta “moderna”: «¿cuál es el lugar que pretendo ocupar en el Universo?», y que a dicha cuestión es preciso dar respuestas plausibles.

Ésta, por lo demás, ha sido la tarea que Juan Pablo II ha puesto en manos de los juristas de nuestros días: una tarea que no se limita sólo a la promoción y a la defensa de los derechos humanos, sino que se extiende a la necesidad de alcanzar una justificación convincente, indicando cuál es su fundamento. El futuro de los derechos del hombre pasa por la progresiva toma de conciencia de las “buenas razones” que los justifican.

El hilo conductor en la historia de las ideas en Occidente se encuentra en la «profundización del concepto de dignidad de la persona humana». La realización de dicho concepto ha consistido en la defensa del pluralismo y de la compenetración entre diferentes culturas y sistemas sociales, la complementariedad misma —podríamos decir— entre el pensamiento laico y el religioso.

A propósito del reconocimiento, en el preámbulo y en art. 1 de la Declaración Universal de derechos del hombre (1948) de la «dignidad intrínseca de todos los miembros de la familia humana» —pero merecería la pena subrayar la “fe” que el Estatuto mismo de Naciones Unidas tiene «en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y en el valor de la persona humana»— ya Giuseppe Capograssi había afirmado que el valor supremo de la persona, que en aquel tiempo con tanta fuerza se reivindica, introducía un «nuevo concepto de hombre», que «remite a la idea cristiana y europea del hombre como razón y libertad... valor inviolable y principio constitutivo de cualquier vida social e histórica». Una convergencia análoga encuentro ahora en las bellas páginas en que Zagrebelsky, haciendo referencia a Spieker, «afirma con acierto que los derechos del hombre no presuponen necesariamente una concepción cristiana del hombre. No obstante, tales derechos pueden ser fundamentados sólo si se acepta la fórmula “*homo homini sanctus*”». ¿No había sido el propio Hegel, por cierto, quien había constatado —tal como recuerda Bourgeois— la “*relativisation religieuse*” de los derechos del hombre, en el que está implícito el principio “cristiano” de la libertad que debe ser reconocido a todo hombre, al hombre en cuanto tal, que de esa forma se eleva —degradación del Dios encarnado— por encima de su misma naturaleza; llegando a ser mejor de lo que era, cuando los hombres respetan a todos los demás hombres?

La verdad es que el sentido del Derecho —y antes aún de la moral— consiste en reconocer «primero a pocos, luego a muchos y, finalmente, a todos la dignidad de la persona, de manera que el hombre se convierte en sujeto del ordenamiento primero, y después en persona, con sus propiedades esenciales»; o también —como había enseñado Rosmini— que «la persona del hombre es el derecho humano que perdura, y por ello la esencia del Derecho». El hombre moderno, que ha perdido todo punto de referencia hasta convertirse en medida de su propia persona, es fundamento del núcleo normativo inmutable de la dignidad: en ella se encuentra el fundamento de su derecho *a tener* derechos; la justificación última del Derecho, el derecho “global”.

La dignidad humana podrá ser también —como algunos sugieren— «un recipiente que puede contener las cosas más heterogéneas». Pero hay una circunstancia sobre la que existe ya pleno acuerdo: el reconocimiento de que la persona es autónoma, autolegisladora; que es el «nuevo y objetivo baricentro de nuestro tiempo»; que la capacidad de todo hombre en cuanto persona es, en su dimensión institucional, mínima y fundamental, «*constitutiva de sentido*».

Es sabido que el concepto y el problema de la dignidad humana es más amplio que el de los derechos; pero en ella encontramos “la síntesis” de todos

los demás derechos: es la constatación de la unidad insustituible de todos los hombres, de quienes puede predicarse que son el “*concretum universale*”.

Así pues, en las democracias pluralistas contemporáneas hemos llegado a diseñar «un concepto normativo unitario de la persona humana»; al reconocimiento explícito, en definitiva, de la tesis de que “no todo es política”. Frente a los intereses del Estado como supremo valor moral, puede siempre oponerse el «simple y universal hecho» de que cada hombre es un hombre. Los derechos humanos fundamentales, enraizados en la estructura esencial del hombre, oponen así la máxima resistencia frente a la potestad del poder normativo.

Antes que el Derecho aparece la persona en su estatuto ontológico como ser moral; como “valor suprapositivo”, la dignidad del hombre limita el orden del Estado. Cualidad intrínseca de la condición humana, poseída por el simple hecho de ser hombre, la dignidad es el verdadero «*con-fin* de las libertades constitucionalmente protegidas». La expresión “dignidad humana” implica además el carácter de la normatividad «como hecho histórico y también como expresión actual de una exigencia perenne del *hombre* como sujeto y protagonista de la historia».

Frente a la dignidad del hombre, entendida como valor (bien en la perspectiva de la filosofía kantiana como en la del iusnaturalismo cristiano), parece inadecuado oponer el débil concepto de Luhmann de la dignidad como mera función. La dignidad debe ser explicada ontológicamente como el estatuto del hombre: «el hecho de ser tratado según su propia naturaleza» objetiva, con sus dos facultades, cognoscitivas y morales; es interpretada fenomenológicamente como expresión de sus condiciones antropológicas y culturales. Indivisible —es preciso abandonar ya definitivamente una concepción meramente “veterinaria” del hombre—, la dignidad es suma de naturaleza y cultura, de como el hombre se convierte en persona.

II

La dignidad humana en la experiencia jurídica. El concepto de *Menschenwürde*, en su dimensión normativa, ha sido introducido como principio normativo de rango constitucional (auténtico *Verfassungsbegriff*) en numerosos textos jurídicos en diferentes ámbitos nacionales e internacionales. El Estado constitucional europeo de la segunda posguerra se construye a partir de la dignidad de la persona. La Carta constitucional italiana, que «reconoce y garantiza los derechos inviolables del hombre» (art. 2), lo hizo de forma discreta. Más explícitamente el principio de la dignidad humana está reconocido en la Consti-



tución española (art. 10.1) y, como hemos visto, en la alemana (otro tanto podría observarse en la griega, la portuguesa, la irlandesa, etc.). De la primera la doctrina ha dicho que representa el «núcleo aglutinador» de todo el sistema, que se trata de una norma de «superrango constitucional»; para el Tribunal Constitucional español esa norma tiene la «significación primordial de establecer un orden de convivencia». Para la Corte Constitucional alemana, el principio de dignidad humana se sitúa en el centro de la Constitución, donde ya se encuentra desde el punto de vista textual, hasta convertirlo en el “*tragendes Konstitutionsprinzip*” y ha querido ser interpretado como *Eigenständigkeit* o bien como *Gemeinschaftbezogenheit* y —*gebundenheit* del hombre. En la escala de valores materiales, sobre la que se asienta, en esa jurisprudencia de forma consecuente se ha situado en el vértice, por encima de todos los demás —casi como un derecho de clausura—, el más amplio derecho a la personalidad.

Por lo que respecta a las declaraciones y documentos internacionales, me limito a recordar aquí entre los más recientes la Declaración de las libertades y derechos fundamentales, aprobada por el Parlamento europeo el 12 de abril de 1989, que indica como primer valor la dignidad de la persona humana. Ya el Acta final de la Conferencia sobre Seguridad y Cooperación en Europa (Helsinki, 1975) había reconocido (sub VII.21) que «los derechos civiles, políticos, económicos, sociales, culturales... derivan todos de la dignidad inherente a la persona humana y son esenciales para su libre y pleno desarrollo». Recientísima es todavía la Declaración de Viena, adoptada por la Conferencia mundial de Naciones Unidas sobre derechos del hombre (14-25 de junio de 1993), en la que se ha «reconocido y afirmado que todos los derechos humanos derivan de la dignidad y del valor inherente a la persona humana, y que la persona... es el sujeto central de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, y que por consiguiente debe ser beneficiario y debe participar activamente en la realización de tales derechos y libertades».

No es difícil observar cómo en la evolución del pensamiento jurídico contemporáneo y en el desarrollo del moderno Estado constitucional, partiendo de la dignidad humana entendida como «esencia material superior a la ley», se ha transitado por afortunada necesidad y por coherencia lógica a la reivindicación del Derecho, de la democracia, de la constitución y del Estado como valores en sí mismos. En particular: si el valor es la dignidad humana que se encuentra en su fundamento, los derechos son valores, lo son también todos los derechos del hombre que en ella se fundan.

La dignidad humana y los derechos del hombre, que son fundamentales porque “fundan” el ordenamiento, convirtiéndose por tanto en valores-base del

moderno sistema constitucional e incluso en sus normas éticas objetivas. Los valores superiores, metajurídicos y metapolíticos, dotados de autoevidencia y apoyados por el sentido común, hasta el punto de que reciben —en cuanto “valores de cultura”— una legitimación que se encuentra fuera del ordenamiento, a finales del siglo XX los derechos parecen haberse transformado en un sistema jurídico coherente, gracias al doble proceso de la diacronía de la historia y de la sincronía de la razón.

Si el nuevo sistema constitucional ha sustituido el antiguo orden medieval, la dignidad humana recuperada no ha marginado a la dignidad cristiana. Los derechos del hombre, exigencia moral y política previa al Derecho, han terminado por reimplantar el nexo entre el mundo religioso-moral y el mundo del Derecho, superando el abismo que desde el siglo XVIII había ido apareciendo entre *ethos de la conciencia* y *Derecho*, cuando la conciencia se había interiorizado y el Derecho se había exteriorizado, y han puesto punto final —esperemos que de forma definitiva— a la tajante separación entre el Derecho, la moral y la historia.

Principios-*standards*, según Dworkin, con la dimensión del peso y de la importancia, que son asumidos —mientras las reglas, caracterizadas por el principio de no-contradicción, del todo o nada, del *aut-aut*, únicamente deben ser obedecidas—, los derechos del hombre vuelven a poner en primer plano la actualidad del derecho natural, si éste —como había enseñado Alberto Magno— «*non est nisi in principiis ultimis iuris humani, et est ipsa principia*».

Los derechos humanos, núcleo básico de las constituciones modernas, “constitución ideal” en sí mismos, parecen de esta forma ofrecer una vía de escape metodológica al paradójico dilema del jurista ante la verdad: incluso admitiendo la imposibilidad filosófica de reducir la verdad a los valores, el jurista debe, forzosamente, llevar a cabo una mediación jurídico política. La idea de *valor* acaba entonces por resultar equivalente, en el terreno histórico y jurídico, al concepto mismo de verdad, asegurando la existencia de una moral constitucional: se podrá hablar así de “*backgrounds rights*” y de su fundamento ético-ontológico como mínimo común denominador axiológico de los Estados constitucionales modernos y, en definitiva, de una especie de moral legalizada.

La positivación de los derechos fundamentales, adoptados como principios que operan como cláusulas abiertas de sistema y que no dejan de ser efectivos incluso cuando no son cumplidos, es el «último eslabón de un proceso que arranca precisamente con la aparición de un contenido de moralidad que expresa la moralidad del hombre». Valor fundamental, la dignidad del hombre expresa la tensión ideal de la conciencia de todos los derechos humanos y es el Derecho suprapositivo que vincula al constituyente; es el valor más alto, expresión, por

ejemplo para el *Bundeverfassungsgericht*, de un Derecho que precede a la Constitución misma, un auténtico «*Ausgangspunkt der Grundrechte*».

En su pluridimensionalidad, al hacer posible el desarrollo de la personalidad del individuo, los derechos humanos han traído la «humanización» del Derecho: un Derecho a la medida del hombre, en el que la ley misma acaba siendo enjuiciada a partir de la estructura del ser-hombre. Se ha producido así una gran revolución *jurídico-política*: se ha pretendido construir una especie de «nueva *“lex terrae”*, un Derecho constitucional común, centrado en los derechos fundamentales del hombre».

Con la certeza de la interdependencia entre la concepción del Estado y del Derecho y con la de los derechos fundamentales, por medio de un proceso continuo de comunicación entre la *law in the book* y la *ley in public action*, ha llegado a tomarse definitivamente conciencia de que los *rights* derivan del *right*, que el *ius* lo es por ser *iustum* y que, por tanto, si el Estado no se toma en serio los derechos, no estará tomando en serio tampoco el Derecho. Se ha producido así la “revolución copernicana”, la “ruptura histórica” en la manera tradicional de concebir la relación entre el Estado y los individuos: estos últimos ya no son súbditos, y, por el contrario, el Estado se funda sobre ellos: en esta transformación de la forma de entender la relación persona-ordenamiento, la persona misma se pone en pie, se hace ordenamiento.

Los derechos humanos ya no son límite, sino medida del Estado, constituyen por tanto la «ética y la antropología del Estado de derecho», la categoría básica del Estado constitucional moderno, que ha dejado de ser Estado legal para convertirse en Estado pluralista, aquel en el que la dignidad humana se ha convertido en *Staatsfundamentalnorm*. El Estado constitucional fundado “en valores” se puede interpretar como un auténtico *Grundrechtstaat*. En él existe pluralismo de modelos y de líneas de orientación; en él, además, los derechos fundamentales son concebidos como “derechos a la posibilidad” y a través de ellos se afirma, corriendo en ocasiones el riesgo de la contradicción, una verdadera “cultura de las alternativas”. Sólo en el Estado de los derechos la constitución se encuentra abierta al futuro: importa no sólo por el contenido textual de sus fórmulas, sino especialmente por «las ideas y los significados que evoca en el desarrollo de la vida social y jurídica» que está destinada a formar y a organizar.

