

**Carlos I.  
Massini-  
Correas**

Universidad de  
Mendoza, Argentina

carlos.massini@um.edu.ar

Recibido: 7.11.16

Aceptado: 13.12.16

## **Sobre dignidad humana y Derecho La noción de dignidad de la persona y su relevancia constitutiva en el derecho**

### **Human dignity and Law The dignity of the person and its constitutive relevance in Law**

**Resumen:** En el presente trabajo se intenta rehabilitar la noción de dignidad de la persona humana a partir de la superación de los intentos modernos y contemporáneos de fundarla racionalmente sobre bases empiristas, pragmatistas o racionalistas o bien de negarla desde perspectivas marxistas, freudianas, estructuralistas o posmodernas. Esta rehabilitación se intenta sobre las bases ontológicas sobre las que pensó la filosofía clásica, poniendo especial énfasis en la noción de participación metafísica. Y como consecuencia de esa re-fundamentación, se reformula la idea de dignidad aplicándola a las nociones de derecho, derecho natural, derechos humanos, gobierno del derecho, y otras más, dando lugar a una conceptualización filosófico-realista de la eticidad y del derecho.

**Palabras clave:** dignidad humana, participación metafísica, Derecho.

**Abstract:** In this paper the author intends to restore the notion of dignity of the human person based on the overcoming of modern and contemporary attempts of founding said notion rationally, upon empiricist, pragmatist or rationalist bases, or of denying it from marxist, freudian, structuralist or postmodern perspectives. The author attempts this restoration upon the ontological bases on which classical philosophy thought the idea of person, and puts emphasis on the idea of metaphysical participation. And, as a consequence of this re-foundation, the idea of dignity is reformulated and applied to the notions of law, natural law, human rights, rule of law and others, giving way to a philosophical-realistic conceptualization of ethics and law.

**Keywords:** human dignity, metaphysical participation, Law.

## 1. Las cuestiones a estudiar

Uno de los temas debatidos en la antropología y la filosofía práctica contemporánea es el denominado la “paradoja de la dignidad” (Melendo, 1999, pp. 51-97). Ella consiste en que, a lo largo de los últimos tres siglos, se ha exaltado y glorificado como nunca en la historia al ser humano-persona, recalcando su dignidad y poniendo de relieve el respeto sin par del que debe ser objeto. Pero ha sucedido también que, no obstante este pretendido encumbramiento de la persona humana, tanto la realidad humano-práctica, cuanto las doctrinas que intentan justificarla, han ido derivando hacia una anulación o abolición del hombre, tanto teórica como práctica. En efecto, en la dimensión de las conductas concretas, los últimos siglos —en especial el siglo XX— han sido el escenario de masacres, esclavitudes y despotismos que sacuden las conciencias y que no tienen parangón con las sucedidas en el resto de la historia humana. Y en el ámbito de las doctrinas, desde los orígenes mismos del mencionado proceso de encumbramiento se ha producido, de modo paralelo, una deriva anti-humanista y negadora en definitiva de la dignidad de la persona humana en cuanto realidad efectiva, fundada y justificada racionalmente.

Ahora bien, esta deriva anti-humanista tiene varias vertientes: existencialistas, estructuralistas, positivistas, marxistas y postmarxistas, posmoderno-nihilistas, y varias más, pero en todos los casos el resultado final es “la inexistencia del hombre como sujeto” (Ibáñez Langlois, 1985, p. 126), o al menos su difuminación y debilitamiento decisivo en el orden teorético. Y también en todos los casos, esta fragilidad o anulación doctrinaria tiene como origen radical la negación de la dimensión intrínsecamente real de la persona humana, es decir, de su fundamento en el ser, en la realidad constitutiva de todos los entes, en el acto de existir positivamente fuera de la nada. Dicho en otras palabras, la raíz del debilitamiento y —en definitiva— la anulación del concepto de persona radica en su reducción a alguna de sus dimensiones no constitutivas:

la de ser un centro de imputación normativa, un “ser para la muerte”, el miembro de una raza, de una clase o de un “pueblo”, un mero dato empírico, un elemento de ciertas relaciones de nudo poder, de algunas relaciones sociales o discursivas y así sucesivamente. De este modo, se ha llegado a sostener que un ser humano concebido no es persona hasta que no haya sido reconocido y designado por algunos —no todos— de sus congéneres, tal como lo hacen, v.gr, Luigi Ferrajoli (Ferrajoli, 2008, pp. 153-172; Massini-Correas, 2013, pp. 65-77) o Giselher Rüpke (Spaemann, 2003, pp. 347-352), o bien que solo sería persona una entidad capaz de realizar de hecho y positivamente ciertas actividades específicas, como la autoconsciencia, el razonamiento o la libre elección y solo mientras duren esas capacidades fácticas, tal como lo sostienen entre varios otros Peter Singer, Tristram Engelhardt y John Harris (Singer, 1997, pp. 213-214).

Todo esto es la consecuencia directa y la culminación de una evolución que comienza en los albores de la Edad Moderna, cuando Descartes invirtió el proceso de conocimiento y lo hizo partir no desde la realidad hacia el entendimiento, tal como se lo había pensado hasta entonces, sino desde el *cogito* del sujeto hacia una realidad previamente reducida a sus dimensiones cuantitativamente espaciales. Escribe Tomás Melendo que “lo que Descartes sostiene es que el pensamiento no exige previamente, con prioridad de naturaleza, la existencia o el ser, sino que es el propio pensar [...] lo que *confiere su realidad* a lo pensado. En este sentido —continúa Melendo— el pensamiento (y, en general, la subjetividad humana) se alza como *principio primero no fundamentado*, como principio sin principio, de cualquier realidad posterior [...]; la subjetividad —concluye— comienza a ocupar el puesto que hasta entonces correspondía al ser, tornando imposible un conocimiento y un juicio verdaderos —‘objetivos’ diríamos hoy— sobre ‘lo-que-es’, sobre ‘lo-que-tiene-ser’” (Melendo, 1999, p. 63).

De este modo, y este proceso se profundizará en los siglos posteriores, se produce lo que puede llamarse una “opción por la inmanencia”, según la cual el conocimiento de la realidad y la libertad de acción tienen su raíz y fundamento solo en la interioridad humana, que es la que les daría sentido y contenido (Cardona, 1973, pp. 175 ss.). Por supuesto que este proceso supone un radical “olvido del ser”, que en algunos casos se convierte en “rechazo del ser” e implica siempre una desatención sistemática de la consistencia de la realidad en sí, con independencia de la percepción y de la manipulación humanas. En definitiva, de lo que se trata aquí es de una transformación del “ser en sí” en un “ser para mí”; de la mutación de la búsqueda de la realidad del ser a través del conocimiento y del ser-bien por la acción humana, a la construcción de la realidad y la moralidad mediante la razón y la voluntad del sujeto humano.

Pero no solo la vertiente subjetivista de la modernidad contribuye a la difuminación de la idea del ser humano-persona y de su correspondiente dignidad, sino que también las tardo-modernas visiones constructivistas y estructuralistas del sentido del universo, la historia y la vida humana, abocan a la supresión —al menos intentada— de la personificación del sujeto individual y a su dilución en el contexto de estructuras anónimas a las que se reduce la realidad completa. De este modo, el marxismo, el freudismo, el estructuralismo y sus afines, han conducido a la reducción del ser humano a un mero elemento funcional de estructuras económicas, psicológicas o lingüísticas autosuficientes. En este sentido, sostiene Jean Grondin que “son justamente esas ciencias sociales [estructurales] las que le han dado el golpe de gracia al mega-sujeto moderno. Ahora bien, ese sujeto moderno ha sido suplantado, en la ‘lógica’ de las ciencias sociales, por la idea de un mundo construido, o mestizado, regido por estructuras más o menos ordenadas”; y más adelante concluye que “esta idea ha terminado por sacudir la autonomía de la razón humana, puesto que el sujeto humano ha sido percibido, cada vez más, como lo resultante de estructuras o de construcciones sociales, de lenguaje y culturales [...]”

se ha ido imponiendo así la idea de la primacía de la estructura (o de la construcción) sobre el sujeto [...]; el individuo —finaliza— no es el dueño de su destino, pertenece a un orden social del que su conciencia no es más que un reflejo” (Grondin, 2005, pp. 45-51).

Ahora bien, llegado a este punto, corresponde preguntar: esta pérdida integral del ser, subjetiva o estructural, ¿no se traducirá indefectiblemente en un rechazo radical del valor ontológico, real, propiamente de ser, del sujeto humano y en general de las realidades que tienen un valor en sí y por sí, de los denominados clásicamente “bienes honestos”? “Y como entre estos [bienes] —afirma nuevamente Tomás Melendo— el lugar de preferencia corresponde a los sujetos personales, la civilización contemporánea habrá de caracterizarse por su incapacidad para advertir la valía cardinal, la dignidad, de las personas”; o en otros términos: “el olvido o rechazo del ser —padre de la cultura y civilización modernas— se configura, desde una perspectiva estrictamente fundamental, como la clave de la paradoja de la dignidad conculcada” (Melendo, 1999, p. 91-93).

En lo que sigue, en el presente estudio se esbozará un ensayo de respuesta a esta paradoja y se desarrollará un breve análisis de la fundamentación de la intrínseca dignidad de las personas humanas en las claves del realismo clásico, en especial dentro de los parámetros tomistas de ese pensamiento. Pero además, como en esta oportunidad se está debatiendo acerca del cometido o lugar propio de la noción de dignidad de la persona humana en el ámbito del derecho, también se considerarán los principales aspectos de la relación entre esas dos nociones, derecho y dignidad de la persona, fundamentalmente en lo que se refiere a la necesidad de tener en cuenta esa dignidad para configurar la noción misma de derecho, para la fundación de la idea e implicaciones del derecho natural, de la subsiguiente noción de derechos naturales o “humanos”, de la concepción clásica de “gobierno del derecho”, así como de sus implicaciones en el ámbito del bioderecho y del derecho ecológico o ambiental.

## 2.Ser y persona

Tal como se expuso más arriba, la gran mayoría de las concepciones modernas y contemporáneas de la persona revisten carácter relacional, fenoménico o bien reductivo; esto significa que, al conceptualizar a la persona, se tiene principalmente en cuenta —y a veces exclusivamente— su vinculación con otro elemento diverso de la personabilidad misma, como la aceptación o estructuración social, o sus principales manifestaciones, como la auto-conciencia, o bien alguno de sus elementos constitutivos, como su libertad-autonomía, considerado como el elemento decisivo y único de su configuración esencial (Véase Torralba Roselló, 2005, pp. 97-316). Se tratará aquí, por lo tanto, de exponer la concepción de la dignidad de la persona propia de la denominada “tradición central de occidente” (George, 1995, p. 19), que critica y supera la noción moderna y tardo-moderna y propone una visión de esa dignidad arraigada en la realidad constitutiva de la persona.

Por supuesto que para exponer esta perspectiva clásica en un espacio razonablemente reducido, será necesario dar por conocidas ciertas afirmaciones acerca de las realidades personales: (i) todo lo referido a la *etimología* de las palabras “persona” y “dignidad”, que es un punto de partida inexcusable para la dilucidación de las correspondientes nociones; (ii) lo vinculado con la *definición* clásica de persona, conceptualizada por Boecio como “sustancia individual de naturaleza racional”, y comentada por varios pensadores eminentes, en especial por Tomás de Aquino; y (iii) todo lo que hace a la *noción* misma de dignidad, tanto en su dimensión ontológica, como en la ética y la estética, donde se concreta en las subnociones de eminencia y de valor intrínseco (Millán-Puelles, 1984, pp. 457-466; Trigeaud, 1990, pp. 57 ss.). Se tratará entonces, solamente del fundamento constitutivo de esa dignidad de la persona humana, analizado y explicado desde una perspectiva estrictamente filosófica, aunque eventualmente se efectuará una mención a su raíz teológica.

Hechas estas aclaraciones, y comenzando con lo que respecta a ese punto, corresponde iniciar afirmando que la etimología de la palabra “fundamento” proviene

de la expresión latina *fundamentum*, que significó originariamente la noción de “cimiento” o “soporte” de una construcción cualquiera. Posteriormente, y del mismo modo que aconteció con varias otras palabras, se fue trasladando su sentido físico o material para pasar a significar, en el orden epistémico o ético, aquellos principios que otorgan justificación racional a una afirmación, un razonamiento, una norma, un valor o una institución. Es decir que, por el recurso retórico de la metáfora, se pasó de significar lo que sostenía físicamente a una construcción, a connotar las razones primeras que sostienen intelectualmente a una proposición o grupo de proposiciones (Massini-Correas, 2005, pp. 131-141).

De lo que se trata, por lo tanto, al hablar de fundamentación de la dignidad personal, es de encontrar ciertos principios que, en razón de aparecer como primeros y directamente cognoscibles, justifiquen racionalmente, por la vinculación o ilatitud lógica que habrá de existir entre ellos, la existencia y extensión de la dignidad personal. Dicho de otro modo, y volviendo a la analogía originaria con los cimientos y la construcción que en ellos se sostiene, el proceso de fundamentación consiste en establecer la realidad y carácter de aquellos fundamentos que revisten aptitud para soportar - en este caso racionalmente - el edificio conceptual de la dignidad humana. Se trata por lo tanto de inferir correctamente, a partir de ciertas verdades primeras y más conocidas, la justificación racional de las proposiciones que explican el carácter de la personabilidad humana y las razones de su dignidad (Kalinowski, 1979, pp. 77 ss.).

Ahora bien, estas verdades primeras a partir de las cuales es posible desarrollar una argumentación que fundamente la dignidad humana no pueden tener carácter convencional, tal como pueden serlo los principios de ciertas ciencias formales, sino que han de tener estricto carácter cognitivo, dado el mismo carácter cognitivo de las afirmaciones que se pretende justificar a partir de ellas (Kalinowski, 1981, 209-220). Y si lo que se busca es justificar la existencia y alcance de una especial perfección —la dignidad consiste en una cierta elevación, prelación o excelencia, es decir, en

una perfección— es preciso remitirse, como punto de partida de la fundamentación, a la perfección originaria y radical, a aquella a partir de la cual todo el resto de las perfecciones adquieren sentido y explicación. Y esta perfección primigenia y por antonomasia es la que corresponde al *ser*; más precisamente al acto de ser o *esse*, por el que toda realidad —todo *ente*— existe en cuanto tal. “La esencia de los entes espirituales —ha escrito Cornelio Fabro— [...] en el orden entitativo, en cuanto el espíritu creado es en sí finito, está compuesta de esencia (como potencia) y de ser (*esse*) participado (como acto último); por lo cual, todo lo que existe en el mundo, sea material o espiritual, se dice ente como aquello que tiene el ser (*esse*) por participación” (Fabro, 1983, pp. 204).

Por su parte y con su precisión habitual, y refiriéndose específicamente a las perfecciones humanas, Tomás de Aquino ha escrito que “toda la nobleza de cualquier cosa le pertenece en razón de su ser (*esse*): pues ninguna nobleza derivaría para el hombre de su sabiduría si por ella no fuese sabio; y lo mismo cabe decir de las restantes perfecciones. En consecuencia, a tenor de la forma como una realidad posee el ser (*esse*), se determina el grado y la calidad de su nobleza: pues cada cosa es más o menos noble conforme su ser (*esse*) es contraído a un cierto y especial modo de nobleza, mayor o menor” (Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, I, cap. 27).

Por lo tanto, cualquier perfección que corresponda al ser humano-persona, como es el caso de la alegada dignidad, habrá de tener su raíz o fundamento originario en el ser (*esse*) del que el hombre participa dentro de los límites de su esencia. Pero además, al ser la forma-alma del ente humano-persona de carácter radicalmente *espiritual*, es decir, que trasciende de modo eminente las condiciones empobrecedoras de la materia y que puede abrirse por ello a toda la naturaleza por su conocimiento y a todo bien por el querer de su voluntad, el ser (*esse*) que le otorga la existencia reviste un carácter también eminente, y es posible sostener que “el hombre [...] constituye la máxima y suprema encarnación de la substancialidad (y así, del ente participado)” (Melendo, 1999, p. 151).

Y en lo que respecta al origen o inicio o fundamento de todo conocimiento, Cornelio Fabro ha expuesto con

claridad que “el ente es el primer plexo noético originario (*primum cognitum*) constitutivo del conocer en sentido fuerte, es decir, opera y se presenta a la confluencia de todas las funciones de conciencia, sean cognitivas o sean tendenciales, sean sensibles o espirituales: por lo tanto trasciende tanto la intuición (sensible) como la abstracción (intelectiva), porque las sustenta a ambas [...]. Es con la aprehensión del *ente* como *primum cognitum* (...) que el pensamiento hace su inicio y puede avanzar en su camino, proyectando las diversas formas ya sea del conocer o del obrar” (Fabro, 1983, pp. 206-207; véase: Fabro, 2005, *passim*).

Por lo tanto, con todo esto queda en claro que la justificación racional-*fundamentum* de la dignidad de la persona humana ha de buscarse entonces en el acto de ser (*esse*) que, en razón del carácter espiritual del alma humana, ha de tener una elevación y una perfección especiales, que hacen posible al hombre conocer verdades universales y amar al bien completo. Ese acto de ser (*esse*), que es la raíz entitativa de la dignidad personal, es participado —como es participado el ser de todos los entes finitos— en una “naturaleza racional” y por lo tanto de carácter espiritual, que trasciende plenamente los condicionamientos limitativos de la materia.

En este punto cabría realizar una precisión adicional; ella se refiere a que la persona humana reviste efectivamente —tal como lo precisa la definición boeciana— el carácter de sustancia individual. Pero en este caso, al tratarse de una sustancia espiritual, recibe el ser (*esse*) de un modo especial, diverso del que corresponde a los seres infra-espirituales y por lo tanto infra-personales. “Mientras que en las sustancias no personales - escribe Tomás Melendo - es el compuesto sustancial, el todo, quien recibe el ser *por* la forma *en* la materia, la realidad personal del hombre es tal porque —como demuestran el conocimiento intelectual y el obrar libre [...]— *su alma* resulta capaz de recibir el ser *en sí misma* (y, en este sentido, por sí); *de ahí que afirmemos su índole espiritual*. Y ese ser que el alma recibe en propiedad privada, lo comunica, lo da a participar al cuerpo, tornándolo un cuerpo personal, humano. Nos encontramos ante la clave metafísica de la dignidad del hombre: *la espiritualidad del alma que le pertenece*. Pues en verdad —concluye— y hablando con rigor, el hecho de que ésta pueda recibir al ser *en sí* y, en

cierto modo, lo exija, da razón de la nobleza ontológica de la persona humana, de la peculiar intensidad y grandeza de su acto de ser” (Melendo, 1999, p. 150).

Expresado en otros términos, es posible sostener que, en cuanto espiritual, el alma humana recibe el ser de un modo superior al de las formas no espirituales, a saber, recibe en sí completamente al ser del compuesto personal y comunica ese mismo ser al cuerpo material. Pero se trata siempre de un único ser personal y por ende espiritual, que no depende entonces del cuerpo para existir y puede existir sin ese cuerpo. En este sentido, afirma Tomás de Aquino que “como el alma no puede tener ser individuado sino en la medida en que se une al cuerpo como forma suya [...], es preciso que no comience a ser sino en el cuerpo. Sin embargo, adquiere en el cuerpo un ser absoluto, no abatido o forzado al cuerpo. Y por eso - concluye - incluso tras la destrucción del cuerpo permanece, según su ser, individuada y distinta de toda otra alma” (Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias*, II, D. 17, q. 2, a. 2, ad 4).

De este modo se explica consistentemente la raíz de la inmortalidad del alma humana (Véase Millán-Puelles, 2008, *passim*), ya que al recaer completamente el acto de ser en el alma espiritual, y solo a través de ella en el cuerpo material, la sustancialidad del alma trasciende infinitamente la materia, y es susceptible de subsistir aun cuando el cuerpo se haya extinguido. En este sentido, sostiene Carlos Cardona que “aunque la naturaleza humana completa incluya el cuerpo, el alma es directamente creada por Dios como subsistente en sí misma, y participando al cuerpo su propio acto de ser. Sabemos que [el alma] subsiste en sí porque tiene operaciones (el entender y el amar) que no son corpóreas, al suponer la posesión intencional de la forma ajena en su alteridad, abstracta y universal, no determinada ni individuada por materia alguna; y el obrar sigue al ser: una operación espiritual —inmaterial— supone una substancia espiritual [...]. Por eso —concluye— y teniendo en cuenta las connotaciones actuales del término persona (consciencia y libertad), no hay inconveniente alguno en decir que, después de la muerte del hombre, el alma separada sigue siendo persona [...] el mismo sujeto individual y singular de su ser y de su obrar...” (Cardona, 1987, p. 75).

Finalmente, corresponde precisar y sintetizar algunas ideas acerca del carácter participado del acto de ser (*esse*) de la persona humana; y esto es necesario porque todo lo sostenido acerca del carácter eminente del ser (*esse*) propio del ente humano no puede hacer olvidar que se trata de un ser participado en los límites de una naturaleza. En efecto, tal como lo precisa Fabro, “la esencia como principio de distinción de los entes implica por doquiera [*ovunque*] una limitación de la perfección del ente; no es el *esse ipsum* sino que participa del ser, acto primero, acto de todos los actos. Ser en acto (*esse actu*) es encontrarse en la realidad, ser realizado: pero primero es ser *tal o cual naturaleza* (es decir, perfección) y así toda determinación de lo real, es una participación del ser” (Fabro, 1983, p. 212). Esto significa que, en cualquier caso, la perfección personal es una perfección participada dentro de los límites de una naturaleza, que aunque sea espiritual tiene el *esse* como recibido y constreñido a existir en los confines de una forma de ser. Y esa naturaleza es, además, la que le marca las líneas de la actividad propia de la persona humana en el camino del completamiento de su perfección propia.

Por eso, cuando Tomás de Aquino habla de la persona humana diciendo que tiene “un ser (*esse*) absoluto”, esta locución no ha de interpretarse en el sentido de un absoluto pura y simplemente, sino de un absoluto en cierto sentido, es decir, de un absoluto participado, de una absolutidad solo con referencia a la condición propia de los seres infra-personales y en el orden del valor, pero nunca en el orden ontológico en el cual el único absoluto es el absoluto subsistente, el *ipsum esse subsistens*. “El hombre —escribe Mondin— es un valor absoluto, pero no posee en sí mismo la razón última de la propia absolutidad: de esta última el único fundamento adecuado es el valor absoluto subsistente, Dios, el cual es absoluto sea como valor sea como ser” (Mondin, 1983, pp. 181 ss.). Y es por este carácter participado de su ser y su dignidad, que el hombre está limitado en sus atributos más personales: su conocimiento y en su libertad; en efecto, tanto el conocimiento como la libertad humanas tienen una naturaleza propia, que limita constitutivamente el alcance de sus operaciones, ordenándolas respectivamente a la verdad y al bien (Alvira, T., 1985, *passim*).

Intentando sintetizar lo sostenido hasta ahora, tarea espinosa en razón de la complejidad de los temas abordados, puede decirse que: (i) a pesar de la aceptación difundida de la idea de dignidad de la persona humana, las explicaciones modernas y contemporáneas más habituales de esa dignidad resultan radicalmente insuficientes, ya que radican en los niveles lingüístico, social, fenoménico o dialógico, y presentan formulaciones reductivas de la personidad humana (Massini-Correas, 1990, pp. 378-400); (ii) una fundamentación adecuada de esa dignidad, que en cuanto tal es una perfección entitativa, ha de radicar en el principio de toda perfección posible, es decir, en el acto de ser (*esse*), principio constitutivo de todo cuanto existe, en especial de las realizaciones más plenas de los entes; (iii) el acto de ser de cada ente (lo que tiene ser) es una participación trascendental (Fabro, 1983, pp. 213-217) del ser en sí, del *ipsum esse subsistens*, que los entes reciben dentro de los límites estrictos de su naturaleza propia, es decir, restringidamente; (iv) en el caso del ser humano, este es persona porque tiene una naturaleza racional, es decir, espiritual: abierta por la razón al conocimiento universal y por la voluntad al amor de todo bien; y por esto se trata de una naturaleza intrínsecamente valiosa y eminentemente superior al resto de los entes no-humanos, por lo que corresponde reconocer una especial dignidad de la persona humana; (v) esta naturaleza espiritual, que recibe el ser (*esse*) de modo excelente y por lo tanto superior, lo recibe no obstante como participación del ser en sí (*ipsum esse*) y por esta razón su conocimiento y su voluntad no

son absolutas pura y simplemente sino solo en referencia al resto de los entes naturales; (vi) de este modo, la justificación racional de la dignidad de la persona humana adquiere un carácter ontológico, referido a la realidad misma del hombre, a su valor intrínseco, y no solo a las manifestaciones, cualidades accidentales u operaciones que le son propias; en otras palabras, el hombre no es persona con dignidad porque conozca universalmente y actúe con libertad, sino que conoce y actúa de ese modo estrictamente porque es persona, y en cuanto tal revestido de una especial dignidad o eminencia.

Todo lo anterior ha sido desarrollado en el nivel de la estricta filosofía, pero es posible explicitarlo en un nivel estrictamente teológico, es decir, de la *sacra doctrina*, elaborada a partir de las fuentes de la revelación divina: la Escritura y la Tradición de la Iglesia. En especial, a partir del conocido texto del Génesis 1, 26-27, según el cual Dios dice: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”, semejanza que tiene su fundamento radical en la causalidad y la participación y su expresión lingüística y conceptual en la analogía (Fabro, 1969, pp. 407-448). No obstante la enorme riqueza de la meditación teológica de la Iglesia acerca de la dignidad personal del hombre, en este lugar prescindiremos de estos aportes, remitiéndonos a los textos de algunos teólogos acreditados, que son muchos y de especial relevancia (Reinhardt, 2005, *passim*; De Koninck, 2006, pp. 151-186).

### 3. La dignidad humana y el sentido del derecho

Una vez que se ha expuesto brevemente el fundamento realista de la dignidad de la persona humana y dando también por supuesto el conocimiento del concepto mismo de persona y del de dignidad, corresponde indagar acerca de la relevancia que tienen estas nociones en el ámbito del derecho. A esos efectos, se realizará ante todo un breve excursus acerca del lugar de la noción de dignidad humana en el ámbito del conocimiento práctico, para luego pasar a ensayar sucintamente las respuestas a las siguientes preguntas: (i) en el desarrollo del *concepto de derecho*, ¿juega algún papel la noción de dignidad de la persona, en especial en el sentido

que se ha explicitado en las páginas anteriores?; (ii) en la tradición doctrinal del *derecho natural*, ¿tiene un lugar central esa dignidad para la explicación del concepto y alcances del derecho natural?; (iii) en una noción rigurosa —tributaria de la anterior— de *derechos humanos*, ¿reviste alguna relevancia positiva la idea de dignidad de la persona humana, tal como pareciera desprenderse del discurso habitual acerca de esos derechos, o se trata meramente en ese discurso de una invocación retórica?; (iv) en cuanto a la idea de *gobierno del derecho*, ¿tiene alguna vinculación con la idea de dignidad humana o bien se trata de nociones independientes?; y finalmente

(v) ¿qué repercusión tiene esa idea de dignidad humana con la conformación y soluciones correspondientes al *bioderecho* y al derecho ambiental?

Con respecto al tema preliminar, el del ámbito propio de la idea de dignidad humana en el contexto del pensamiento práctico-ético, conviene recurrir a las oportunas consideraciones efectuadas en este punto por Alfonso Gómez Lobo en su interesante libro *Los bienes humanos. Ética de la ley natural*. Allí, el filósofo chileno pone de relieve la referencia del término “dignidad” al valor intrínseco que tiene el hombre en virtud de lo que es en sí mismo, es decir, ontológicamente y no principalmente en virtud de sus acciones. Por ello —sostiene Gómez-Lobo— “los bienes humanos sin duda nos ofrecen razones para actuar. ¿Qué razones para la acción ofrece la idea de dignidad? Ciertamente no ofrece razones ‘positivas’. No podemos hacer nada para obtenerla pues todos los seres humanos ya la poseemos. Pero sabemos también que la dignidad puede ser menoscabada por cierto tipo de acciones. En este sentido es una propiedad de los seres humanos que nos da razones ‘negativas’ para la acción, es decir, nos llama a omitir determinadas acciones” (Gómez Lobo, 2006, p. 61). Pero aclara también que, no obstante lo anterior, resulta obvio que la protección general de la dignidad humana —su respeto— puede requerir muchas veces la realización de acciones que aparecen como eminentemente positivas.

Y más adelante precisa que “en el actuar concreto, el respeto por la dignidad consistirá fundamentalmente en respetar y proteger los bienes de una persona [...]; el respeto por las personas debe ser entendido como respeto por los bienes básicos de esas personas en razón de lo que ellas mismas son” (Gómez-Lobo, 2006, p. 62). Esto significa que los bienes que constituyen la perfección ética del ser humano y que proveer las razones para el obrar moral, revisten propiamente ese carácter ético en razón de ser bienes para una persona, es decir, un ente espiritual y en consecuencia racional y libre, que puede alcanzar esa perfección —siempre limitada en el aquende la muerte— a través de su acción libre y dirigida por la razón práctica. En otras palabras, el hombre es un ser ético porque es un ser personal-espiritual, cuya realización propia solo se alcanza a través de una praxis o conducta conocida y dirigida por la razón y elegida

por la voluntad libre. Por esto, resulta indudable que la realidad del ser humano en cuanto persona dotada de dignidad y su correspondiente noción cognitiva juegan un papel de especial relevancia en la constitución de la praxis ética y en la conformación de la filosofía práctica.

Ahora bien: ¿qué sucede con la dignidad humana y el derecho? La respuesta debe partir del hecho de que la realización humana, es decir, el logro de su bien propio, es una tarea mancomunada o colectiva, que se alcanza a través de la interacción humana y se disfruta por la participación en un bien común (Massini-Correas, 1994, pp. 817-828). Esto significa que la empresa de realización social del bien completo del ser humano, supone una labor de coordinación o dirección conjunta de las conductas humanas para hacer posible la obtención comunitaria de los bienes que integran el bien común, así como ordenar y disponer el disfrute de los beneficios de esa acción colectiva (Finnis, 2011, pp. 231-233 y *passim*). Por otra parte, esta realización común del bien humano requiere para su máxima realización del tipo de comunidades que se denominan *políticas*, y que pueden llamarse también completas o integrales, ya que en ellas es posible alcanzar un nivel y variedad de bienes que no es posible lograr en las restantes comunidades *infrapolíticas*.

Pero este mismo carácter completo de la comunidad política, hace que el bien común que en ella se persigue revista un carácter especialmente complejo; en referencia a la comunidad política, escribe Finnis que “aquí tenemos el bien común más complejo, el cual (sujeto al principio de subsidiaridad) no excluye ningún aspecto del bienestar individual y se ve afectado potencialmente por cualquier aspecto de cualquier plan de vida [...]; esta preocupación de las personas y grupos particulares por bienes individuales, por bienes comunes específicos y por aspectos particulares del bien común omnicompreensivo, promoverá ese bien común omnicompreensivo solamente si las opciones particulares resultantes se sujetan a algún grado de coordinación” (Finnis, 2011, p. 233).

Por otra parte, esta coordinación de las acciones humanas exigida por el bien común político solo puede alcanzarse de dos modos: por la unanimidad o por la autoridad, y es bien sabido que la unanimidad, en



comunidades humanas extensas y complejas, resulta prácticamente inasequible. Es por eso que todas las comunidades políticas que la historia registra han optado por la segunda alternativa, la autoridad (Véase Anscombe, 1990, pp.142-173). Y puede decirse que en una comunidad existe autoridad cuando, en la búsqueda del bien común del todo social, existe un órgano (individual o colectivo) que coordina las acciones de los integrantes a través de directivas que se presentan como razones excluyentes para la acción, es decir, razones que sobrepasan a cualquier otra razón particular para actuar que puedan tener los miembros del todo social (Véase Raz, 1990, pp. 115-141 y Raz, 1978, pp. 128-143). De todos modos, lo importante aquí es que la autoridad, en especial la autoridad política, se expresa a través de razones para la acción. Y es casualmente en el caso de la autoridad política en el que sus directivas revisten carácter jurídico, es decir, son derecho normativo, normas decisivas —y a veces coactivas— que han de dirigir la conducta humana en alteridad hacia el bien común de la comunidad completa (Massini-Correas, 2005, pp. 35-38).

Esto coincide con lo sostenido varias veces por Tomás de Aquino, para quien las leyes son dictámenes de la razón práctica, orientados a la consecución del bien común y sancionados por la autoridad de la comunidad (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1). “La idea de Tomás de Aquino —afirma en este punto Mark Murphy— es que, no importa lo que pensemos acerca

de otros aspectos de la ley, estamos de acuerdo en que consiste en normas, es decir, estándares imperativos por los cuales nuestra conducta es evaluada. Más aun, el tipo de evaluación de que se trata es esencialmente práctico: el estándar que la ley establece es un estándar por el cual cada uno es ‘inducido a actuar o disuadido de ello’. Pero los únicos estándares que pueden inducir a los seres racionales a actuar son estándares racionales. Por lo tanto, la ley es necesariamente un estándar racional de conducta” (Murphy, 2007, p. 39).

Esta última idea resulta especialmente relevante para la argumentación que estamos desarrollando, toda vez que evidencia que el derecho normativo, que consiste en un tipo de directivas racionales para la acción, es el modo propio de dirigir la conducta de las personas humanas, es decir, de los entes racionales y libres. Esto supone que, si por una hipótesis retórica, el hombre no fuera racional y libre, no sería el derecho la directiva propia de su obrar, sino que sería objeto de algún tipo de adiestramiento o entrenamiento como el que se utiliza para condicionar la actividad de los animales. Por lo tanto, resulta irrefutable que la dignidad de la persona humana forma parte —de modo explícito o implícito— de la noción misma del derecho, y que su ausencia de entre los elementos de esa noción lo privaría de su sentido radical: el de ser la directiva de los actos de la persona humana en la comunidad política, para la realización del bien común de las personas en esas comunidades máximas en el orden temporal (Soaje Ramos, 2005, pp. 15-45).

## 4. Dignidad humana, derecho natural y derechos humanos

Ahora bien, el derecho proporciona razones decisivas para el obrar humano, razones que se fundan en las distintas dimensiones del bien humano y que se formalizan en normas jurídicas. Pero sucede que esas normas jurídicas son fundamentalmente de dos tipos: (i) aquellas cuya adecuación directiva con los bienes humanos y su realización común resulta directamente cognoscible, y que se denominan principios de derecho natural: *principios* porque son primeros en el orden práctico-jurídico, y de derecho *natural* porque son cognoscibles por la razón natural y porque ordenan la conducta a bienes que responden a las dimensiones

perfectivas de la naturaleza humana (Reiner, p.24); y (ii) las llamadas normas de derecho positivo, es decir aquellas que surgen inmediatamente de la razón práctica de las autoridades políticas y concretan o determinan el contenido de los principios de derecho natural (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90-97).

En ambos casos, el criterio para determinar la pertenencia de una directiva pública tanto al derecho natural cuanto al positivo, reviste carácter tético o finalista y radica en la ordenación de la norma-proposición de la razón práctica, a la realización, promoción, o respeto

de algún bien humano en su dimensión comunitaria. En el primer caso —el del derecho natural— se trata, ya lo dijimos, de principios normativos o normas primeras desde el punto de vista deóntico, es decir, que revisten una prelación o superioridad en cuanto directivas de la conducta humana. En el segundo caso —el de las normas de derecho positivo— se trata de las normas que regulan inmediatamente el obrar humano, concretando lo que en universal prescriben los principios del derecho natural. De hecho, las normas positivas tienen, en la enorme mayoría de los casos, un contenido en parte natural y en parte propiamente positivo, pero en todos los casos ha de tratarse de una regulación racional, de razón práctica, ordenada a la mejor realización de una o varias dimensiones del bien humano en su realización común (Porter, 2005, pp. 231-324).

Y con respecto a la dignidad de la persona humana, está claro que toda regulación racional-jurídica de la conducta humana, sea de derecho natural o positivo, está ordenada a la dirección de la operación, racional y libre, de personas humanas. Pero no solo esto es importante, sino que también la dignidad de la persona opera como criterio, mayormente negativo, de los contenidos del derecho natural. Dicho en otras palabras, esa dignidad opera como un límite deónticamente infranqueable respecto de lo que puede hacerse con el hombre, es decir, opera como lo que se denomina un absoluto moral, fijando aquello que no debe hacerse nunca con el ser humano (Finnis, 2011b, pp. 187-198; McInerney, 1997, pp. 88-89). Esto significa que jamás, es decir, de modo inexcusable, es legítimo realizar acciones que atenten directa y deliberadamente contra las dimensiones centrales de la dignidad humana: contra la libertad, como por ejemplo a través de la esclavitud, o contra el conocimiento de la realidad, como en el caso de la mentira, y así sucesivamente.

De este modo, la dignidad de la persona humana opera como criterio fundamental de lo que no debe hacerse nunca al hombre (Pinkaers, 1986, pp. 67-110) y constituye de este modo una exigencia negativa de la ley natural. Y cuando se está frente a conductas en alteridad realizadas en el marco de la comunidad política, se tratará de normas inexcusables de derecho natural, como

en el caso de las que proscriben la muerte de quien se sabe inocente, aun cuando puedan alegarse en ese caso razones de utilidad de las consecuencias de esa acción. En definitiva, de lo que se trata es de que los principios y normas de derecho natural no solo están destinados a regular la conducta de personas humanas, sino que también la dignidad de esas personas impide tratarlas como si no lo fueran, es decir, como meras cosas materiales y servirse de seres humanos —manipularlos— como si fueran simples instrumentos al servicio de los intereses de los poderosos.

Algo similar es lo que sucede en el caso de los derechos subjetivos naturales, denominados comúnmente “derechos humanos”; en este caso, se trata de facultades jurídicas cuyo título radical se encuentra en la condición de persona dotada de una especial dignidad que corresponde a los sujetos titulares de esos derechos-facultades. En rigor, solo un sujeto dotado de personhood y su correspondiente dignidad es capaz de ser titular de estas facultades jurídicas, que no se tienen principalmente por haber sido otorgadas por las autoridades políticas, sino que se poseen raigalmente por el solo valor intrínseco de ese mismo sujeto. Ha escrito en este sentido Robert Spaemann que “este concepto [de dignidad humana] no indica de modo inmediato un derecho humano específico, sino que contiene la fundamentación de lo que puede ser considerado como derecho humano en general. Lo que con él se nombra —concluye— es algo más originario de lo que se expresa por medio del término ‘derecho humano’” (Spaemann, 1989, p. 93). En otras palabras, es la razón formal por la que un ente puede ser considerado por sí mismo como titular de derechos.

En un sentido similar, John Finnis ha escrito que “cada miembro de la especie humana tiene títulos de justicia. Por lo tanto, desde que el objeto de la justicia es siempre el derecho de alguien *[ius]*, existen ciertos derechos a los que tiene título cada miembro de nuestra especie: los derechos humanos. [...] Mejor aún, cada uno de nosotros tiene ese título porque cada miembro individual de la especie tiene la dignidad de ser una persona. Y esto no es un ‘status’ a ser conferido o retirado, sino una realidad a ser reconocida” (Finnis, 1988, p. 176).

Por supuesto que el contenido de esos derechos surge de los principios del derecho natural, en especial de los principios que prescriben la realización de las dimensiones centrales del bien humano y prohíben los atentados en su contra, pero la razón última por la cual los seres humanos tienen derechos intrínsecos es que

son personas dotadas de una dignidad eminente. Y es por eso también por la que las plantas, las rocas o los animales no son titulares de derechos, aunque —tal como se verá en seguida— existan deberes morales de los hombres hacia los seres de la naturaleza infra personal (Massini Correas, 2005, pp. 184-188).

## 5. Rule of law, bioderecho y deberes ambientales

Corresponde desarrollar ahora lo referente al papel que juega la dignidad humana en la noción y vigencia del denominado gobierno del derecho, es decir, la idea de que la conducta humana jurídica debe ser dirigida y regulada por un derecho normativo que reúna ciertas características inexcusables: sanción previa, claridad, independencia de los jueces, etc. Esto es así porque, para que un conjunto de normas sea propiamente derecho, al menos en su significado focal, es preciso que ellas dirijan la acción humana social de tal modo que se tenga en cuenta y se respete el carácter de persona espiritual que caracteriza radicalmente a cada ser humano (Allan, T.R.S., 2013, pp. 88-132).

Y esto es así, porque unas reglas que condicionaran la conducta humana y fueran completamente obscuras e incomprensibles, se sancionaran después de los hechos que deben regular, fueran contradictorias entre sí, permanecieran secretas para sus sujetos, cambiaran constantemente de contenido, exigieran conductas imposibles de realizar, fueran aplicadas inconsistentemente con lo que establecen sus textos, y se sancionaran *ad hoc* para cada caso particular, no tratarían a sus sujetos como a seres humanos personales y dignos, sino como peones de ajedrez o títeres de feria (Fuller, 1969, pp. 33-94). Está claro que normas de ese tipo no estarían respetando el carácter personal y digno de sus sujetos, que para cumplir con el derecho y participar de sus imperativos necesitan conocer con anterioridad el tenor preciso de sus mandatos, que su contenido sea posible de realizar y así sucesivamente.

Algo similar ocurre en el ámbito de regulación propio de la bioética y del bioderecho. En efecto, de las muy diferentes orientaciones que ha tomado la bioética en los últimos cincuenta años, la que centra su argumentación

en la dignidad de la persona humana, denominada generalmente bioética personalista, es la que con mayor rigor y fundamento defiende la integridad del ser humano, promueve el respeto de su vida y actividades propias, y provee soluciones más realistas a los complejos problemas que plantean la terapéutica médica y las biotecnologías. Mientras que una buena cantidad de orientaciones bioéticas actuales se centran en el intento de degradar, circunscribir y, en definitiva, abolir los límites que la tradición central de la ética ha elaborado a lo largo de los siglos para hacer posible el completo despliegue del ser humano, en especial del ser humano enfermo, la bioética personalista marca una barrera infranqueable a cualquier manipulación o instrumentalización del ser humano-persona (Andorno, 1997, *passim*).

En este sentido, y con especial profundidad, Robert Spaemann ha escrito que “persona no es el concepto de una especie sino más bien el modo en el cual son o existen los individuos de la especie. Ellos *son* de un modo tal que cada uno de los existentes en esa comunidad de personas que llamamos ‘humanidad’ tiene un lugar único, irreproducible e incapaz de sustitución [...]. Hacer que el reconocimiento de ese lugar dependa de la realización previa de ciertas condiciones cualitativas sería como haber destruido el carácter incondicional de esa exigencia [de personabilidad] en su misma raíz [...]. Los derechos personales *son* derechos incondicionales sólo si ellos no dependen de la realización de ciertas condiciones cualitativas, acerca de las cuales otros deciden quiénes serán reconocidos como miembros de la comunidad de derecho y derechos [...]. Sólo puede haber, y ha de haber, un único criterio de la personabilidad: el de la pertenencia biológica a la raza humana” (Spaemann, 1996, pp. 473-474). Se trata de lo que puede llamarse “principio de la incondicionalidad de la persona”: no

existen condicionamientos accidentales de ningún tipo que puedan determinar el acceso de algún sujeto a la categoría de persona; todos los seres humanos, que tienen el ser personal participado por su constitución en una naturaleza espiritual, revisten el carácter de persona. Y las funciones primordiales de la bioética y del bioderecho son las de promover el máximo respeto del ser personal, hacer posible su realización más plena y defender su integridad del modo más asequible.

Y finalmente, en lo que hace a los deberes de las personas humanas respecto de los demás seres de la naturaleza infrapersonal, es decir, a la cuestión del derecho ecológico y ambiental, conviene recordar que el agravamiento de la cuestión ecológica tiene como origen la degradación sistemática de la naturaleza que es el resultado de las afirmaciones centrales de la filosofía moderna, comenzado por la reducción cartesiana del mundo natural a una mera *res extensa*, de la que el sujeto humano debía ser “dueño y señor”. Esta idea de la naturaleza como mero objeto de la manipulación humana atraviesa toda la modernidad y la tardo-modernidad positivista, y de la cual es una clara expresión la posición de Immanuel Kant, quien negaba expresamente la existencia de deberes del hombre para con la naturaleza (Ballesteros, 1995, pp. 16-20).

Pero también aquí reaparece el “olvido del ser” como causa radical de esta actitud moderna. En efecto, si lo único que se percibe e importa son los fenómenos en cuanto percibidos o los estados subjetivos de la conciencia, está claro que la realidad de la naturaleza quedará destituida de toda entidad real e intrínseca y reducida o bien a una mera materia medible y cuantificable o a un simple caos de sensaciones incognoscibles en sí mismas y privadas de sentido propio. A este respecto, ha sostenido Tomás Melendo que “tanto la posibilidad de conferir existencia al universo mediante el pensamiento o la conciencia —la re-presentación—, cuanto el convencimiento de que el mundo no conquista su ser resolutivo hasta que ha sido puesto sin reservas al servicio del hombre a través de una elaboración técnica, deriva, en su raíz, del mismo y único presupuesto inmediato: la supresión teórico-práctica del ser de lo existente [...]; la puesta entre paréntesis de la condición de ‘real’ —autónomo y consistente— de cuanto existe, constituye la clave metafísica del imperialismo tecnológico” (Melendo, 1999, pp. 66-

67). Y habría que agregar: y del subsiguiente problema ecológico-ambiental, que es su consecuencia necesaria.

Ahora bien, queda en claro que un universo natural desprovisto de ser y de sentido propio no puede ser objeto o deudor de respeto y observancia, de sometimiento a sus leyes y ritmos propios y de tratamiento deferente; lo más, será una mera pieza o componente apto para la manipulación sin fin ni sentido propio por parte de los tecnócratas a cargo. Esto significa que la destitución de la persona de su lugar propio en el universo significa también —y consistentemente— una destitución de la naturaleza no humana de su estatuto entitativo propio, de su valor proporcionado y, en definitiva, de su dignidad propia. La “abolición del hombre” de que hablaba C.S Lewis implica al mismo tiempo la abolición de la naturaleza toda, su destitución del universo de las realidades intrínsecas y su sometimiento irrestricto a la voluntad arbitraria y sin límites de las inmanencias humanas (Lewis, C.S., 1978, *passim*). Por lo tanto, si se pretende sostener algo consistente acerca de la crisis ecológica y de los modos de superarla, es necesario comenzar por el mismo lugar que hay que iniciar el rescate de la dignidad de la persona humana: por la revalorización de la perspectiva del ser (*esse*) como punto de partida del conocimiento y operación sobre la realidad integral.

Solo desde esta perspectiva será posible explicar y justificar la existencia de deberes éticos respecto de la naturaleza, que en general serán de respeto, cuidado o reparación, en razón de la perfección entitativa propia del mundo animal, vegetal o mineral. Pero estos deberes, debidos por el valor propio de los seres naturales, no suponen necesariamente la existencia de derechos de los que estos seres serían titulares, fundamentalmente por dos razones: (i) porque en el amplio ámbito de la ética existen numerosos deberes de los hombres que no suponen un derecho correlativo, como es el referido a eludir o apartarse de toda envidia o resentimiento, que carece de un sujeto contraparte que pueda exigir la realización de esa conducta; y (ii) porque en el caso de los denominados “derechos ambientales”, la contraparte titular del derecho correlativo son los seres humanos considerados en cuanto actuales o posibles damnificados de las acciones humanas depredadoras de la naturaleza (Mahoney, 2007, pp. 175-177).

## 6. Conclusiones sobre dignidad y Derecho

Luego de estas ya extensas disquisiciones, resulta posible resumir las conclusiones centrales de las afirmaciones sostenidas, así como también de las impugnadas; ellas pueden reducirse a tres principales:

a) la problemática referida a la dignidad propia de la persona humana y a las consecuencias teóricas y prácticas que se siguen de ella, ha tenido en los últimos siglos un despliegue inusitado; pero este despliegue y difusión no es paralelo a una mayor profundidad y rigor en el tratamiento de las cuestiones centrales de esa problemática, ya que se ha reducido —desde los inicios de la modernidad— la noción de persona a dimensiones o aspectos colaterales o accidentales, adoptándose puntos de vista reductivos de esa realidad, radicalmente inapropiados para explicar la dignidad intrínseca de los seres personales y haciendo posible, como consecuencia de lo anterior, la más extrema de las manipulaciones, y hasta degradaciones o supresiones lisas y llanas, de los seres humanos que pueblan la Tierra;

b) la fundamentación más sólida y consistente del estatus propio de la persona humana es la que proviene del reconocimiento originario del ser (*esse*) de los entes y de su carácter constitutivo de toda realidad y perfección; a partir de este reconocimiento, es posible alcanzar una explicación suficiente de la realidad humana y de su naturaleza espiritual, que hace posible la recepción del ser (*esse*) participado de un modo infinitamente más rico

y eminente que el de los restantes seres del universo; de este modo, resulta posible justificar racionalmente la especial dignidad que compete al hombre en cuanto titular de una perfección constitutiva prominente y por lo tanto sujeto de una actividad cognitiva universal y de una voluntad libre en la búsqueda del bien integral;

c) el resultado de ese reconocimiento entitativo en el ámbito de lo práctico-jurídico radica en la necesidad de pensar al derecho en sí mismo —en su realidad analógica— en estrecha relación con la dignidad de la persona; en la exigencia de considerar al derecho como irreductible a sus dimensiones meramente autoritativas y de abrirse a una visión más amplia, que abarque principios jurídicos no positivos, vinculados a las dimensiones centrales de la naturaleza humana y a sus bienes propios; en la posibilidad de fundamentar y especificar derechos subjetivos naturales, también llamados “derechos humanos” y reconocer su titularidad en el carácter personal de sus sujetos; y finalmente, en la exigencia de pensar tanto a la idea del gobierno del derecho, como a la bioética-bioderecho y al derecho ambiental en términos de la recuperación de las ideas de ser (*esse*), participación, naturaleza espiritual y, en definitiva, de dignidad de la persona humana, que aparece como el centro nuclear de cualquier explicación de lo jurídico que tenga a la realidad en sí —al ser— como punto de partida inexcusable.

## Referencias

Allan, T.R.S. (2015). *The Sovereignty of Law*. Oxford: Oxford University Press.

Alvira, T., (1985). *Naturaleza y libertad. Estudio sobre los conceptos tomistas de voluntas ut natura y de voluntas ut ratio*. Pamplona: EUNSA.

Andorno, R. (1997). *La bioéthique et la dignité de la personne*. Paris: PUF.

Anscombe, G.E.M. (1990). On the Source of the Authority of the State. En AA.VV. *Authority*. J. Raz (Ed.). Oxford: Basil Blackwell.

Ballesteros, J. (1995). *Ecologismo personalista. Cuidar la naturaleza, cuidar al hombre*. Madrid: Tecnos.

- Cardona, C. (1973). *Metafísica de la opción intelectual*. Madrid: Rialp.
- Cardona, C. (1987). *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: EUNSA.
- De Koninck, T. (2006). *De la dignidad humana*. Madrid: Dykinson.
- Fabro, C. (1969). *Esegesi Tomistica*. Roma: Libreria Editrice Lateranense.
- Fabro, C. (1983). *Introduzione a San Tommaso. La metafísica tomista e il pensiero moderno*. Milano: Ares.
- Fabro, C. (2005). *La nozione metafísica di partecipazione, secondo San Tommaso d'Aquino*. (Opere Complete, Vol. 3) Roma: EDIVI.
- Ferrajoli, L. (2008). *Democracia y garantismo*. Madrid: Trotta.
- Finnis, J. (1998). *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Finnis, J. (2011). *Natural Law and Natural Rights*. 2a Ed. Oxford: Oxford University Press.
- Finnis, J. (2011b). "Moral Absolutes in Aristotle and Aquinas", *Collected Essays-Vol. I-Reason in Action*. Oxford: Oxford University Press.
- Fuller, L. (1969). *The Morality of Law*. New Haven/London: Yale University Press.
- George, R.P. (1995). *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*. Oxford: Clarendon Press.
- Gómez-Lobo, A. (2006). *Los bienes humanos. Ética de la ley natural*. Santiago de Chile-Buenos Aires: Mediterráneo.
- Grondin, J. (2005). *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Barcelona: Herder.
- Ibáñez Langlois, J.M. (1985). *Sobre el estructuralismo*. Pamplona: EUNSA.
- Kalinowski, G. (1979). *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Lewis, C.S. (1978). *The Abolition of Man*. London: Harper-Collins.
- Mahoney, J. (2007). *The Challenge of Human Rights. Origin, Development, and Significance*. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing.
- Massini-Correas, C.I. (1994) "Privatización y comunidad del bien humano. El liberalismo deontológico y la respuesta realista", en *Anuario Filosófico* 27/2: pp. 817-828.
- Massini-Correas, C.I. (1990) "Filosofía y 'antifilosofía' de los derechos humanos". AA.VV., *Razón y libertad*. Ed. R. Alvira. Madrid: Rialp.
- Massini-Correas, C.I. (2005) *Filosofía del Derecho-I-El derecho, los derechos humanos y el derecho natural*. Buenos Aires: LexisNexis/Abeledo-Perrot.
- Massini-Correas, C.I. (2013) "Sobre el embrión humano y la cuestión de la personeadad. Un argumento de Luigi

- Ferrajoli y su discusión". *Prudentia Iuris* 76: pp. 65-77.
- Melendo, T. (1999) *Dignidad humana y bioética*. Pamplona: EUNSA.
- Millán-Puelles, A. (1984) *Léxico Filosófico*. Madrid: Rialp.
- Millán-Puelles, A. (2008) *La inmortalidad del alma humana*. Madrid: Rialp.
- Mondin, B. (1983) *Il valore uomo*. Roma: Dino Editore.
- Murphy, M.C. (2007) *Philosophy of Law. The Fundamentals*. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing.
- Pinkaers, S. (1986) *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*. Paris/Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg/Éditions du Cerf.
- Porter, J. (2005) *Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law*. Grand Rapids-Michigan/Cambridge: Eerdmans Publishing.
- Raz, J. (1978) "Reasons for Action, Decisions and Norms", AA.VV., *Practical Reason*. Ed. J. Raz. Oxford: Oxford University Press.
- Raz, J. (1990) "Authority and Justification", AA.VV., *Authority*. Ed. J. Raz, Oxford: Basil Blackwell.
- Reiner, H. (2015) *Fundamentos, principios y normas particulares del derecho natural*. Madrid: Encuentro.
- Reinhardt, E. (2005) *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*. Pamplona, EUNSA.
- Singer, P. (1997) *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*. Barcelona: Paidós.
- Soaje Ramos, G. (2005) "Sobre la politicidad del derecho. El bien común político". AA.VV. *El derecho natural en la realidad social y jurídica*. Ed. S. Castaño & E. Soto Kloss. Santiago de Chile: Universidad Santo Tomás.
- Spaemann, R. (1989) *Lo natural y lo racional. Ensayos de antropología*. Madrid: Rialp.
- Spaemann, R. (1996) "Is Every Human Being a Person?". *The Thomist* 60: pp. 463-474.
- Spaemann, R. (2003) *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*. Madrid: EUNSA.
- Tomás de Aquino (1956) *Summa Theologiae*. Vol. VI. Madrid: BAC.
- Tomás de Aquino (1968) *Summa contra gentiles*. 2 Vols. Madrid: BAC.
- Tomás de Aquino (2005) *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Vol. II/1. Pamplona: EUNSA.
- Torrallba Roselló, F. (2005) *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*. Barcelona: Herder.
- Trigeaud, J.M. (1990) *Personne ou la justice au double visage*. Genova: Studio Editoriale di Cultura.