

En torno a la dignidad: un concepto necesario y problemático para los Derechos Humanos

Isabel Roldán Gómez

Universidad de Salamanca

iroldangomez@usal.es

Resumen

La “dignidad humana” constituye la médula normativa de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. La importancia del concepto reside tanto en su contexto histórico (el límite moral después de las atrocidades cometidas en la Segunda Guerra Mundial) como en los acuerdos de mínimos que concita (el intrínseco valor de la persona humana y su reconocimiento jurídico). Sin embargo, un análisis de los significados e implicaciones de la dignidad revela resultados ambivalentes: por un lado, y por los motivos expuestos, constituye la clave de bóveda normativa de los Derechos Humanos; pero, por otro lado, algunos usos de la dignidad pueden entorpecer la adjudicación de derechos derivados de los mismos, dando lugar a una paradoja dentro del propio concepto. El objetivo de este artículo es examinar, en primer lugar, ciertos sentidos de la dignidad que se han sedimentado en el término y que lo orientan, según el contexto, hacia una dirección u otra. En segundo lugar, se analizará cómo en el debate de los derechos sexuales y reproductivos, el concepto de dignidad juega un papel ambivalente dependiendo de qué significado del mismo se reivindique. Las conclusiones versarán sobre la importancia de la dignidad en tanto que principio articulador e indefinido y de su problematicidad cuando se lo sitúa en contextos específicos.

Palabras clave

Dignidad, autonomía, *Imago Dei*, Derechos Humanos, derechos sexuales y reproductivos.

1. Introducción

En el preámbulo de *Declaración Universal de los Derechos Humanos* se afirma el “reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”. Asimismo, en el artículo primero de la *Declaración* podemos leer que “todos los seres humanos nacen libres en dignidad y derechos, dotados como están de razón y de conciencia”. El concepto de dignidad humana, por tanto, parece ser la médula normativa que atraviesa la *Declaración* y de hecho ha sido considerada la bisagra conceptual que “vincula la moral de respeto por la persona humana con el derecho positivo en todas las constituciones” (Habermas, 2010).

No obstante, un análisis del concepto revela resultados ambivalentes cuando ésta se sitúa en escenarios específicos. Por una parte, señala el inicio de la conversación en la jurisprudencia sobre Derechos Humanos –lo que McCrudden (2008) ha denominado un *placeholder*- que, si bien no genera un consenso sobre su significado concreto, sí ayuda a ubicar los debates en las constituciones nacionales. Pero, en debates específicos como en el de los derechos sexuales y reproductivos, el término parece operar de otro modo: como *placeholder ideológico*, donde “dignidad humana” (cuando se traduce a *santidad de la vida del no nacido*) implica no el inicio de la conversación, sino su final, y entorpece el acuerdo en cuestiones complejas.

En consecuencia, el término “dignidad” aboca a una curiosa contradicción: es totalmente necesario en la articulación de los Derechos Humanos, pero siempre que permanezca como concepto genérico y ambiguo, es decir, siempre que no sea inscrito en debates específicos sobre algunos derechos que se derivan de la *Declaración*.

En este artículo trataré de mostrar la ambivalencia del término “dignidad” en un recorrido por varios significados para, posteriormente, analizarlo a través de casos concretos: por ejemplo, cómo el concepto juega un papel fundamental en la protección de los derechos fundamentales de las personas (donde la dignidad se trenza con otros conceptos como “respeto”); y cómo por el contrario en otros escenarios la dignidad puede bloquear la búsqueda de acuerdos que afectan a los

derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, derechos que, cabe recordar, se inscriben el derecho humano a la salud (entendida en sentido amplio) y que, por tanto, entroncan directamente con la Declaración.

2. Un recorrido por el concepto

Los recorridos por el concepto de dignidad han sido trazados¹ desde varias perspectivas: histórica, jurídica, filosófica...; y también a partir de un amplio espectro de actitudes hacia el término: desde una consideración crítica, que lo devalúa por considerarlo repetitivo (Macklin, 2003) en el mejor de los casos o incluso pernicioso en el peor (Pinker, 2008), hasta una reivindicativa que sostiene que la dignidad es el puente moral que posibilita todos los consensos (Andorno, 2009; 2011). Ahora bien, ¿cuáles son los sentidos de *dignidad* que se han sedimentado en el concepto y que inclinan la balanza de su significado hacia una dirección u otra? En este artículo sintetizaré cinco sentidos, divergentes y convergentes, que servirán para analizar a través de casos concretos por qué es un concepto tan necesario en la *formulación* de los Derechos Humanos y a la par tan problemático en la *concreción* de algunos de ellos.

Se ha dicho que la dignidad opera como un núcleo trascendental a la hora de encuadrar lo humano, y de ahí el sentido de lo “inalienable” (Rosen, 2012, p. 9) que acompaña al término. Sin embargo, y por utilizar una metáfora de sobra conocida, podría decirse que la dignidad es más bien una suerte de “cosa en sí” de los Derechos Humanos, de tal modo que –siguiendo la crítica del postkantismo– sin ella parece que no se podrían formular tales derechos pero, con ella, algunos no pueden concretarse de forma efectiva y transversal. Ésta sería la contradicción implícita de la dignidad y la que hace de ella un concepto tan necesario como problemático.

¹ Ver, a este respecto: Bayertz, 1996: xi-xix; De Miguel, 2004; Schulman, 2008; Schroeder, 2008; McCrudden, 2008; Andorno, 2009; 2011; Habermas, 2010; Killmister, 2010; Rosen, 2012; Michael, 2014., entre otros.

2.1. La dignitas. El sentido diferencial

Como han señalado algunos autores (Rosen, 2012; Schulman, 2008; de Miguel, 2004), el concepto de dignidad surgió en el mundo grecolatino. El significado de la *dignitas* romana está relacionado con la reverencia, el respeto, o la estima que se le debe a alguien en virtud de su status o méritos. “Dignidad”, en este contexto, es sinónimo de “valía” o “valor” y aún hoy permanece como una de las acepciones del concepto, por ejemplo, cuando se apela a la dignidad de un cargo o de una profesión.

Ahora bien, este significado, diríase, restrictivo, no debería hacer suponer que el concepto estaba reservado sólo a unos pocos. De acuerdo al análisis de la obra de Cicerón *–Los Oficios–* llevado a cabo por Rosen, los titulares de la dignidad no son sólo un grupo específico de personas, sino los hombres en general, en virtud de la posición que ocupan en el orden del universo y a diferencia de los animales o las plantas, cuya posición inferior les confiere un tipo distinto de dignidad (Rosen, 2012, p. 12)².

Lo que caracterizaría a la *dignitas* sería su sentido diferencial: el trazado de unos límites alrededor de un grupo (personas específicas en el ámbito político o bien los seres humanos en el orden cosmológico) que los distingue del resto de sus congéneres. Tal límite haría suponer que la dignidad es una categoría cualitativa. Y así es, en cierto modo. Sin embargo, lo interesante del concepto originario es que en él conviven tanto lo cualitativo como lo cuantitativo: por una parte, los hombres están dotados de dignidad por el hecho mismo de ser *humanos* (se trata, en consecuencia, de una *cualidad*, relacionada además con ese sentido de lo *inalienable* expresado en los Derechos Humanos); pero, por otra parte, la dignidad permanece como un concepto cuantitativo, toda vez que admite grados, según la distancia de los seres a aquello que les confiere dignidad.

² A propósito de esta ello, Rosen analiza cómo la dignidad se ha convertido en sinónimo de “dignidad humana” y, sin embargo, en la historia del concepto se encuentran otros sentidos de dignidad interesantes: la dignidad de los animales o la dignidad de las plantas (Rosen, 2012, p. 19)–. No las trataré aquí porque exceden el ámbito de este estudio, pero conviene tenerlas en cuenta para prevenirnos de posibles inflaciones del concepto de “dignidad humana”, es decir, para prevenirnos ante ese núcleo trascendental que a veces entorpece los acuerdos en cuestiones específicas.

En suma, el sentido que puede rescatarse de este primer uso del concepto es la idea de valor, de algo valorable, asociada al respeto o la estima de ese algo; dado que los seres humanos ocupan una posición privilegiada en el universo, merecen un tratamiento distintivo, especial, acorde a esta posición.

2.2. Dignidad como santidad de la vida. Imago Dei.

El relato judeocristiano mantiene esta idea de dignidad en tanto que respeto, pero aduce una causa superior que será la que oriente el concepto en una dirección particular. La cuestión, ahora, es en virtud de qué los seres humanos están dotados de dignidad y la respuesta se encuentra en la fórmula *Imago Dei*: a imagen de Dios, que completa al sentido de *creación* sobre el que se fundamentan los tres monoteísmos y, para el caso que nos ocupa, configura la cultura judeocristiana.

De acuerdo al relato bíblico y, por extensión, al imaginario cristiano, todos los seres humanos están dotados de dignidad porque han sido creados a *imagen de Dios*, según la famosa cita del Génesis (1:27). Desde una perspectiva semántica, lo importante del *Imago Dei* es que el ser humano –y no sólo en general, sino cada ser humano concreto– es considerado *sagrado* por su cualidad de criatura, es decir, por su condición de haber sido *creado* (Schulman, 2008, p. 10; Bayertz, 1996, p. 73). Se pasa, por tanto, de un sentido basado en la posición del ser humano en el orden de lo real a un sentido basado en la relación entre el ser humano y Dios. Desde esta perspectiva puede hablarse de *santidad de la vida*: cada vida humana es considerada un don, un regalo que no puede ser menospreciado.

Las implicaciones de la dignidad comprendida como santidad de la vida son particularmente relevantes para los debates bioéticos sobre el principio y el fin de la vida humana. Es, de hecho, este sentido concreto de dignidad el que se reivindica para la oposición al aborto electivo, la intervención genética o la eutanasia (ver, al respecto: Cherry, 2017; León Correa, 2013). Es, también, la *dignidad humana* que reclama la Iglesia Católica en diversos documentos (ver, por ejemplo: Juan Pablo II, 1995, *Evangelium Vitae*). Tal significado, al estar fundamentado en la relación entre los seres y Dios, se torna absoluto; no admite grados o ponderaciones y, por ello, a menudo, entorpece los consensos en cuestiones complejas.

Ahora bien, para entender la fuerza articuladora de la dignidad en la actualidad, no basta con asimilar el concepto con “santidad de la vida”. En primer lugar, una fundamentación exclusivamente teológica no explicaría la influencia contemporánea del concepto en el ámbito legal y filosófico de los Derechos Humanos. La *dignidad* trasciende en este sentido los discursos religiosos. En segundo lugar, como ha señalado Jürgen Habermas, la fuerza articuladora del concepto depende, sobre todo, de que esa relación vertical entre los seres humanos y Dios se haya tornado progresivamente en una relación horizontal, de tal modo que son los seres humanos los que se reconocen como dignos entre sí:

Lo que está en juego es el valor del individuo en las relaciones horizontales entre diferentes seres humanos, y no el estatus de los “seres humanos” en su relación vertical con Dios, o con las criaturas “inferiores” en la escala evolutiva (Habermas, 2010).

En suma, sólo si se tiene en cuenta este paso de lo vertical –entre los seres humanos y Dios– a lo horizontal –entre los seres humanos entre sí– se comprende la fuerza articuladora del concepto. Ahora bien, ¿cómo se produce este paso?, ¿cómo se lleva a cabo su secularización? Para contestar a tal pregunta tienen que tenerse en cuenta otros dos significados asociados a la “dignidad humana”: la libertad, que empieza a configurarse en el discurso renacentista, y la noción de autonomía, que alcanza su máxima expresión en la filosofía kantiana.

2.3. Dignidad y libertad

Te coloqué como el centro del mundo porque desde allí podrías ver mejor todo en el mundo. No te creamos ni celestial ni terrenal, ni mortal ni inmortal, de tal manera que tú, un escultor y modelador casi voluntario y honorario de ti mismo, puedas moldearte en la forma que prefieras. (Pico della Mirandola, Discurso sulla dignità dell’uomo, 9-11. Mi traducción).

Si bien el término dignidad no aparece, como tal, en esta obra de Pico della Mirandola –el título es posterior–, las ideas plasmadas en ella influyen en el desarrollo del concepto y, de forma más específica, en la fórmula “dignidad humana”. ¿Por qué? Porque suponen una primera definición de lo humano de acuerdo a una

condición: la de la absoluta libertad a la hora “moldearse en la forma que prefiera”. En otras palabras, la *dignidad humana* reside, precisamente, en su libertad³.

Ello es fundamental para el paso que se produce en el concepto, anteriormente comentado: desde la relación de los seres humanos con Dios –que los dota de dignidad en tanto que sus *criaturas*– hacia la relación de los seres humanos entre sí, quienes, por su propia voluntad, deben reconocerse como *dignos*, como pertenecientes por igual a un orden de lo real particular y compartido.

Pero esta concepción de voluntad autónoma, aunque embrionaria, no está plenamente formulada en el discurso renacentista, a pesar del “antropocentrismo alegre” (De Miguel, 2004) que lo caracteriza y que resalta la potencialidad de lo humano. El reconocimiento de la dignidad de los seres humanos *entre sí* necesitaba de otro factor histórico que catalizase el concepto hacia una fundamentación netamente secular. Por ello, la aparición del sujeto moderno –y, con ello, la posibilidad de la intersubjetividad–, será crucial para comprender el sentido de la dignidad, relacionado con los conceptos kantianos de racionalidad y autonomía.

2.4. Dignidad como autonomía

La voluntad de un ser racional tiene que ser considerada siempre al mismo tiempo como legisladora, porque de lo contrario no podría pensarse como fin en sí mismo. Así, la razón refiere cada máxima de la voluntad como universalmente legisladora a toda otra voluntad y también a cualquier acción ante uno mismo, y esto no por algún otro motivo práctico o algún provecho futuro, sino por la idea de la dignidad de un ser racional, el cual no obedece a ninguna otra ley salvo la que se da simultáneamente él mismo (Kant, 2017 [1785], p. 147-148).

Con Kant se completará el paso anteriormente señalado. La fundamentación de la dignidad ya no va a depender, al menos directamente, de ninguna instancia

³ Sartre lo expresará, cinco siglos más tarde, de modo parecido, en el famoso fragmento: “Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace” (Sartre, 2006 [1945], p. 37). El hecho de que sea la existencia, y no una esencia, lo que define al ser humano, está implícito ya en el discurso de Pico della Mirandola. Es, por tanto, la libertad humana la que fundamenta su responsabilidad.

superior, sino de la capacidad legisladora de los seres humanos. Quiere decirse que éstos están dotados de dignidad por la razón de que pueden darse, autónomamente, la ley moral. Con ello, el término queda semánticamente vinculado a la autonomía. Ahora bien, el concepto kantiano de autonomía sobre el que se erige la dignidad tiene características propias que merecen ser matizadas, sobre todo cuando tal autonomía se traslada a debates específicos.

En primer lugar, los seres humanos poseen dignidad por su capacidad de seguir una ley moral de la que ellos son autores *en tanto que seres racionales*. Esta relación entre racionalidad y dignidad es fundamental para comprender el sentido de autonomía que subyace al concepto en algunos debates sobre adjudicación de derechos. Por ejemplo, como señala Macklin, las alusiones a la dignidad comenzaron en Estados Unidos en la década de los setenta para reivindicar el derecho a morir dignamente, es decir, el derecho a decidir cuándo la prolongación artificial de la vida ya no resultaba admisible (Macklin, 2003). “Morir con dignidad”, en este sentido, puede verse como un derecho a ejercer la “autonomía”.

Sin embargo, en el esquema kantiano, la dignidad como autonomía no podría servir para justificar la muerte digna, ni siquiera en aras de la autonomía personal. En Kant, el concepto de deber –del que mana la moralidad– eclipsa todo otro contenido de la autonomía entendida como simple elección porque, de acuerdo con el autor: “en el reino de los fines, todo tiene o bien un precio o bien una dignidad” (Kant, *ibíd.*, p. 148). Y el ser humano, en tanto que fin en sí mismo, no podría disponer de su vida como medio para terminar con una situación dolorosa. Esto no significa que la muerte digna, u otras cuestiones, no puedan justificarse a partir de la dignidad entendida como autonomía. Significa sólo que no podría justificarse según el concepto de autonomía *tal y como Kant lo esbozó*⁴.

Otro aspecto de la idea kantiana de dignidad es su apoyo en la racionalidad, la cual ha sido señalada como problemática. Por ejemplo, Schulman sostiene que, al

⁴ Debe considerarse aquí que no sólo el concepto de dignidad, sino también el de autonomía, ha sufrido modificaciones y se ha cargado de matices a lo largo del tiempo. Para una reflexión sobre el concepto de autonomía desde la perspectiva de género, ver Mackenzie & Stoljar, 2000, pp. 3-31

vincular la dignidad humana con la autonomía racional, Kant se ve forzado a negar otros aspectos de la vida moral, como las emociones o los lazos afectivos. Asimismo, vincular dignidad con racionalidad puede resultar arriesgado en contextos clínicos en los que personas no pueden desarrollar su potencial racional, por ejemplo, personas con demencia, con algún defecto congénito (Schulman, 2008, p. 11).

En todo caso, y para el tema que nos ocupa, la conexión entre *dignidad-racionalidad-autonomía* es un punto de inflexión en el concepto. Aunque no se pueda recurrir inmediatamente y sin peajes a la *autonomía kantiana* para fundamentar posiciones en debates contemporáneos, lo cierto es que Kant sentó las bases para que la dignidad quedase justificada moral y racionalmente y, con ello, emancipada filosóficamente del ámbito de lo divino. Dado que sólo los seres humanos pueden darse de forma autónoma su propia ley, sólo ellos están dotados de dignidad. Lo importante no es ya qué lugar ocupa lo humano en el orden de lo real, ni su relación con una instancia superior, sino qué responsabilidades se deben los humanos entre sí dada su condición racional y autónoma.

En conclusión, todos los sentidos de dignidad que se han señalado –valor, respeto, santidad, libertad, autonomía, racionalidad– permanecen en el concepto de un modo más o menos explícito. Podría parecer, por la anterior exposición genealógica, que el concepto ha ido perdiendo significados y ganando otros nuevos. Sin embargo, lo relevante de la dignidad humana es que mantiene todos los sentidos, a pesar de su progresiva secularización, mostrándose unos u otros según el contexto. Esta versatilidad hace que pueda ser considerada, como se ha dicho, la médula normativa de los Derechos Humanos, aun sin un contenido preciso.

2.5. La dignidad de los Derechos Humanos

Estamos de acuerdo en los derechos, pero a condición de que nadie nos pregunte por qué (Maritain, miembro del comité de las bases teóricas de los Derechos Humanos de la UNESCO, citado en Beitz, 2009, p. 21)

La *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948 parte de que los seres humanos poseen dignidad como premisa fundamental. Ello resulta comprensible sobre el telón histórico de fondo sobre el que se formuló la

Declaración: después de la Segunda Guerra Mundial y la dolorosa experiencia de los crímenes cometidos. Por tanto, el *motivo* de la dignidad en la *Declaración* se comprende; es el límite moral y legal de lo que no debería volver a repetirse, nunca más; por ello resulta un concepto tan necesario. Pero el *contenido* concreto de la dignidad resulta difuso. Tal vez en este desajuste entre la forma y el fondo resida la contradicción esbozada al principio: es la clave de bóveda de los Derechos Humanos, pero sólo a condición de que permanezca indefinida.

Desde luego, la dignidad que articula la *Declaración* no excluye de antemano ninguno de los significados esbozados (respeto, valor, inviolabilidad, autonomía); pero tampoco los concreta. El problema surge, como se verá, cuando la dignidad se “trasplanta” a debates específicos, más si tienen una dimensión legal ineludible.

Al respecto, se ha dicho que en el ámbito jurídico la dignidad se concibe como un “marcador de posición” (*placeholder*): se trata de un uso institucional de la dignidad, más que sustancial y serviría para dotar de un lenguaje común a los jueces para que puedan justificar de modo doméstico la adjudicación de los Derechos sobre unas coordenadas comunes –el valor intrínseco del ser humano, la protección del mismo y la primacía del individuo sobre el Estado–, aunque sin especificar el contenido de ese valor (McCrudden, 2008). Esta pretendida indefinición, por otra parte problemática –pues se pueden filtrar también visiones domésticas sustanciales–, convierte no obstante al concepto en la base normativa de los Derechos Humanos. La razón de ello es que la dignidad, concebida de un modo flexible, abierto, sin compromisos sustantivos permite transitar por los derechos específicos desde fuera, como una suerte de arbitraje, evitando las posibles violaciones de los mismos.

Ahora bien, lo que puede ser visto como un concepto versátil en el ámbito jurídico (*placeholder*)⁵, puede transformarse en un “placeholder ideológico” en ciertos debates académicos y de la esfera pública de algunas sociedades; una puerta

⁵ Aunque desde luego, también existe debate al respecto. Para una ampliación del mismo ver también: Carozza, 2008.

de entrada a visiones absolutas sobre la vida humana que abarcan –y casi agotan– todo su espectro interpretativo.

En síntesis, la carga metafísica y sustantiva de la dignidad –la santidad de la vida– puede obstaculizar los sentidos de libertad y autonomía que también contiene, relevantes no sólo por *per se*, sino por lo que significan en la propia genealogía del concepto, a saber: la fundamentación de la responsabilidad que los seres humanos se deben entre sí⁶.

3. Derechos sexuales y reproductivos

¿Por qué la *dignidad*, bisagra conceptual de los Derechos Humanos, puede resultar tan problemática en la adjudicación de algunos de derechos derivados de la *Declaración*? Me refiero específicamente al derecho a interrumpir voluntaria y libremente un embarazo, que se expondrá a continuación. Pero, para contestar a esta pregunta, conviene formular otra: ¿qué relación puede establecerse entre los derechos sexuales y reproductivos y los Derechos Humanos?

Recordemos al respecto que los derechos sexuales y reproductivos, de acuerdo a los informes emitidos por la ONU –por ejemplo, la *Conferencia sobre Población y desarrollo de El Cairo* (ONU, 1994), o el *Informe sobre la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing* (ONU, 1995)–, amén de los informes de la Organización Mundial de la Salud (WHO, 2004; 2015), se inscriben en el concepto, más amplio, de salud sexual y reproductiva⁷.

⁶ Hugo Grocio, jurista holandés que contribuyó a la secularización del derecho, ya lo expresó de un modo sintético: hay que actuar etsi Deus non Daretur (como si Dios no existiera). He reflexionado sobre esta cuestión en otro lugar (Autor, 2016)

⁷ La salud sexual y reproductiva se define del siguiente modo: *La salud reproductiva entraña la capacidad de disfrutar de una vida sexual satisfactoria y sin riesgos y de procrear, y la libertad para decidir hacerlo o no hacerlo, cuándo y con qué frecuencia [...]. [Es decir, esta definición] incluye la salud sexual, el propósito de la cual es la mejora de la vida y de las relaciones personales y no solamente el consejo y el cuidado relacionado con la reproducción y con las enfermedades de transmisión sexual* (ONU, 1994, Cap. VII, p. 37). Cabe decir, asimismo, que la legislación vigente en España sobre IVE ha adoptado este enfoque basado en la salud, más que en un enfoque dicotómico de ponderaciones de derechos absolutos (ver: BOE, 2010).

Recordemos, asimismo, que el derecho a la salud es reconocido en el artículo 25 de la propia *Declaración*. Por tanto, la interrupción voluntaria del embarazo (IVE, de aquí en adelante) debería ser considerada un derecho que entronca con los Derechos Humanos en virtud del derecho a la salud –sexual y reproductiva– en que se inscribe. Expresado de otro modo: es una concreción ineludible del derecho humano a la salud, al bienestar y a la seguridad de la persona.

Algunos datos pueden ayudar a reforzar esta premisa: la Organización Mundial de la Salud estima que al año se producen 20 millones de abortos inseguros, con el resultado de 46000 muertes, que podrían evitarse con el acceso a los servicios de salud sexual y reproductiva adecuados, por medio de un amplio paquete de medidas: información, anticonceptivos y, también, dentro de un sistema de plazos y garantías, la IVE (WHO, 2015).

Pues bien, lo relevante a propósito del debate es que se usa la dignidad, médula normativa de los Derechos Humanos, para defender posiciones diametralmente opuestas en cuestiones que atañen al cumplimiento de algunos de ellos. ¿Qué sentidos de *dignidad* subyacen al debate legal y académico sobre aborto electivo?

3.1. Autonomía vs. santidad de la vida

Por ejemplo, en la jurisprudencia estadounidense una serie de casos (*Roe vs. Wade*, 1973; *Planned Parenthood vs. Casey*, 1992) han sentado precedente para la liberalización y/o supresión de restricciones a los derechos⁸ relativos a la IVE. Al respecto, la dignidad aparece de la mano del concepto de la autonomía. Por ejemplo, en *Planned Parenthood vs. Casey*, puede leerse lo siguiente:

Las elecciones para la *dignidad personal y la autonomía* son centrales para la libertad protegida por la Decimocuarta Enmienda. [...]. Las creencias sobre estos asuntos no podrían definir los atributos de la personalidad si se forman bajo la obligación del Estado (*Planned Parenthood vs. Casey*, 1992).

⁸ Cabe señalar que la IVE en Estados Unidos no implica acceso igualitario al mismo, dadas las especificidades de su sistema sanitario.

Por tanto, la dignidad personal no se entiende sin la autonomía individual. Se trata, eso sí, de una acepción negativa de la *dignidad*, es decir, como no interferencia por parte del Estado en la decisión íntima, privada, de la mujer que pone fin a su embarazo. Esta conjunción entre dignidad y autonomía se traduce finalmente en derecho negativo, no en derecho positivo⁹: el Estado no debe obstaculizar el acceso al aborto, pero tampoco garantiza sus recursos para que tal derecho sea igualitario.

En todo caso, la dignidad *basada en la autonomía* es la que prevalece; un sentido secularizado del término que se apoya en el aspecto intersubjetivo de la dignidad: la responsabilidad que los seres humanos se deben unos a otros, basada a su vez en el respeto por las decisiones que afectan a la propia persona.

Pero no es éste el único uso del concepto. Otras interpretaciones subrayan el carácter absoluto que prescribe la dignidad: la santidad de la vida humana y, por ende, su inviolabilidad. Ello, en el marco de los derechos fundamentales, es adecuado para expresar el necesario respeto por las personas. Ahora bien, ¿qué sucede cuando este sentido de dignidad trasciende el ámbito de los Derechos Humanos y se sitúa en debates específicos?: No sólo la dignidad se considera en términos absolutos, sino también la noción de “vida humana” que protege. De este modo, el elemento sustantivo, metafísico, de la dignidad hace que el debate sobre derechos sexuales y reproductivos quede bloqueado de antemano, pues no hay ponderación posible cuando uno de los polos en conflicto es “sagrado”, intocable.

Un ejemplo de esta polarización lo encontramos en España, en un documento que finalmente no vio la luz: el Anteproyecto de ley orgánica para la protección de la vida del concebido de 2014. Su fondo normativo introduce esta dicotomía entre

⁹ Resulta interesante comparar, por un lado, la jurisprudencia sobre aborto electivo en Estados Unidos y la legislación española. En la primera se protege la autonomía, en tanto que *holding* de las sentencias; en la segunda se garantizan los medios y recursos para que pueda realizarse esa autonomía. Ver, al respecto: *Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania, et al.*, No 91-744 (1992) y BOE. *Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de interrupción voluntaria del embarazo*. N^o 55, de 4 de marzo, pp. 21001 a 21014

la dignidad de la mujer (autonomía en este caso limitada) y la dignidad del *nasciturus* (valor absoluto que se ha de proteger):

La Constitución Española [...] establece que «todos tienen derecho a la vida» [...]. Indisolublemente relacionado con el derecho a la vida se encuentra el valor jurídico fundamental de la dignidad de la persona, reconocido en el artículo 10 de la Constitución como núcleo de otra serie de derechos inviolables «que le son inherentes» [...]. La vida del concebido y no nacido *-nasciturus-*, en cuanto que encarna un valor fundamental [...] -la vida humana-, constituye un bien jurídico protegido por la Constitución que conlleva para el Estado dos obligaciones: la de abstenerse de interrumpir u obstaculizar el proceso natural de gestación, y la de establecer un sistema legal para la defensa de la vida (Ministerio de Justicia, 2013).

Las implicaciones de este sentido de la dignidad son la imposibilidad de la mujer de interrumpir su embarazo por propia elección, pues tal sentido *fuerte* enlaza de forma clara con el de “santidad de la vida” vista al inicio. ¿Cómo sería posible ponderar ambos derechos cuando uno de ellos es planteado como inconmensurable?

A propósito del debate, León Correa (2013) no tiene duda de la “superior dignidad que se le debe atribuir al feto”. Se basa en una concepción de la misma en tanto que sacralidad de la vida: “todos los seres humanos tienen dignidad y, como resultado, la vida humana es sagrada” (*ibíd.*, 2013). Sin embargo, habría que preguntar cómo se produce este salto de la dignidad humana (inalienable) a la vida del no nacido (absolutizada); es decir, cabría preguntar de acuerdo a qué criterio la vida debe ser considerada sagrada *en todas las fases de su desarrollo*. Desde luego, si se abandona el presupuesto sustantivo de la *Imago Dei*, esta pregunta queda incontestada, aunque permanezca como incómoda premisa en sistemas de derecho seculares¹⁰, donde sólo valen, y deberían valer, razones y ponderaciones.

En última instancia, la santidad de la vida resulta inoperativa en el debate sobre IVE por dos razones: en primer lugar, porque su aplicación excluye de

¹⁰ Si bien algunos autores subrayan y defienden la explícita conexión entre la dignidad y la fórmula *Imago Dei* para abordar cuestiones bioéticas (Cherry, 2017; Kilner, 2017; Lustig, 2017).

antemano cualquier otro sentido de dignidad que, se ha visto, explica la fuerza articuladora del concepto y su razón de ser en la actualidad; en segundo lugar, porque su introducción en el debate legal (y, de forma indirecta, también en el social) puede obstaculizar el cumplimiento efectivo de los derechos sexuales y reproductivos, relacionados con el derecho humano a la salud. Esto es: la dignidad como clave de bóveda de los Derechos Humanos no debería imposibilitar el cumplimiento de los mismos... o de sus derechos asociados.

4. Algunas conclusiones

La polisemia del concepto de dignidad hace que el término deba ser examinado en tanto que principio articulador de los Derechos Humanos. Se trata, como se ha visto, de un concepto problemático, sobre todo cuando se sitúa en debates específicos sobre derechos y, al mismo tiempo, es un concepto fundacional, ineludible.

Ante esta paradoja cabe concluir que negar el peso de la dignidad en la articulación de los Derechos Humanos implica negar el trasfondo moral, social y filosófico sobre el que se erige la propia *Declaración*. Sin embargo, traducir, sin mediaciones, ese peso a derecho absoluto (el derecho a la vida en todas las fases de su desarrollo), entorpece otras aplicaciones de los Derechos Humanos, en particular los de las mujeres, y ello debería servir para replantear cuáles son los usos y cuáles los abusos de la dignidad.

Referencias

Andorno, R. (2009). "Human Dignity and Human Rights as a Common Ground for a Global Bioethics", *Journal of Medicine and Philosophy*, 34, 223-240

Andorno, R. (2011). "The dual role of human dignity in bioethics", *Medical Health Care and Philosophy*, 16, 4, 967-973

Autor (2016). Anonimizado para revisión

Bayertz, K. (1996). "Introduction: Sanctity of Life and Human Dignity", en: Bayertz, K. (ed.), *Sanctity of Life and Human Dignity*. Kluwer Academic Publishers

Beitz, Ch. R. (2009). *The Idea of Human Rights*. Oxford University Press

Carozza, P. G. (2008). "Human dignity and Judicial Interpretation of Human Rights: A Reply", *The European Journal of International Law*, 19, 5, 931-944

Cherry, M. (2017). "Created in the Image of God: Bioethical Implications of the Imago Dei", *Christian Bioethics*, 23(3), 219-233

Habermas, J. (2010). "The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights". *Metaphilosophy*, 41 (4), 464-480

Kant, I. (2017 [1785]). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Edición de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial

Kilner, J. F. (2017). "The Image of God, the Need for God, and Bioethics". *Christian Bioethics*, 23(3), pp. 261-282

Killmister, S. (2010). "Dignity: not such a useless concept", *Journal Medical Ethics*, 36, 160-164

León Correa, F. J. (2013). "Abortion from a Bioethical Point of View. Autonomy and Beneficence versus Justice?". *Journal of Clinical Research Bioethics*, 4, 3, 1-6

Lustig, A. (2017). "The Image of God and Human Dignity. A Complex Conversation", *Christian Bioethics*, 23(3), pp. 317-334

Mackenzie, C. & Stoljar, N. (2000). "Introduction: Autonomy Refigured", en Mackenzie, C. & Stoljar, N. (ed.). *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*. Oxford University Press, pp. 3-31

Macklin, R. (2003). "Dignity is a useless concept". *BMJ*, 327, 1419-1420

Michael, L. (2014). "Defining Dignity and Its Place in Human Rights", *The New Bioethics*, 20(1), 12-34

Miguel Beriain, de, I. (2004). "Consideraciones sobre el concepto de dignidad humana", *Anuario de filosofía del derecho*, 21, 187-212

McCrudden, C. (2008). "Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights", *The European Journal of International Law*, 19(4), 655-724

Pico della Mirandola, G. (2003 [1486]). *Discorso sulla dignità dell'uomo*. Italia: Fondazione Pietro Bembo

Pinker, S. (2008). "The stupidity of dignity". *The New Republic*, 28, 28-31

Rosen, M. (2012). *Dignity. Its History and Meaning*. Cambridge: Harvard University Press

Sartre, J. P. (2006[1945]). *El existencialismo es un humanismo* (Vol. 37). UNAM

Schroeder, D. (2008). "Dignity: Two Riddles and Four Concepts", *Cambridge Quarterly of HealthCare Ethics*, 17, 230-238

Schulman, A. (2008). "Bioethics and the Question of Human Dignity", en: *Human Dignity and Bioethics (Essays Commissioned by the President's Council of Bioethics)*, Washington D.C., USA

Referencias

BOE (2010). Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de interrupción voluntaria del embarazo. Nº 55, de 4 de marzo, pp. 21001 a 21014

Evangelium Vitae, Juan Pablo II (1995). Disponible en: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html (última consulta: 08.07.2020)

Ministerio de Justicia (2013). Anteproyecto de Ley para la protección de la vida del concebido y los derechos de la mujer embarazada. Disponible en:

<http://www.mjusticia.gob.es/cs/Satellite/es/1215197775106/Medios/1288787886864/Detalle.html> (última consulta: 02.07.2020)

ONU (1994). Informe sobre la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo, El Cairo.

ONU (1995). Informe de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, Beijing

Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania, et al., No 91-744 (1992)

WHO. World Health Organization (2004). Reproductive Health Strategy

WHO. World Health Organization (2015): Sexual Health, Human Rights and the Law

