

Quintana, Eduardo Martín

Dignidad y deberes humanos

Dignity and human duties

Prudentia Iuris N° 83, 2017

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Quintana, E. M. (2017). Dignidad y deberes humanos [en línea]. *Prudentia Iuris*, 83. Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/dignidad-deberes-humanos-quintana.pdf> [Fecha de consulta:....]

DIGNIDAD Y DEBERES HUMANOS¹ *Dignity and Human Duties*

Eduardo Martín Quintana²

*“El cumplimiento del deber de cada uno
es exigencia del derecho de todos”³.*

Recibido: 14 de marzo de 2017
Aprobado: 20 de marzo de 2017

Resumen: El concepto de dignidad cuenta con una larga historia en la cultura occidental. Contemporáneamente se expandió con la Declaración Universal de los DD HH de 1948, otros tratados internacionales y numerosas constituciones nacionales, mediante las cuales se pretendió consolidar la inviolabilidad de la persona humana. Sin embargo, debido a la indefinición del término empleado y a las disímiles y contradictorias ideologías y corrientes filosóficas, las declaraciones antes mencionadas y el atributo de *dignitas* otorgado a todo ser humano son pasibles de interpretaciones que siembran profundos desconciertos. Partiendo de la noción que la Filosofía clásica y su continuidad actual brindan a la “dignidad humana”, estas reflexiones apuntan al objeto específico de nuestra preocupación como juristas, o sea al Derecho, cuya noción influenciada por el individualismo también ha sufrido una metamorfosis, que incluye la asimetría con los deberes jurídicos, que han quedado relegados al olvido.

1 Este artículo refleja la ponencia del autor en las XII Jornadas Internacionales de Derecho Natural, realizadas en la Pontificia Universidad Católica Argentina, los días 31 de octubre, 1º y 2 de noviembre de 2017.

2 Doctor en Ciencias Jurídicas (UCA). Prof. Consulto UBA, Prof. Emérito UCA. Autor de numerosos libros sobre Filosofía del Derecho y Bioderecho, e-mail: equintana@fibertel.com.ar.

3 Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, 1948 (Preámbulo).

Palabras claves: Dignidad - Persona humana - Derechos Humanos - Deberes - Modernidad.

Abstract: The concept of dignity has a long history in western culture. Contemporaneously it has had a grand expansion since the Universal Declaration of Human Rights of 1948, other international treaties, and many national constitutions, through which it was tried to consolidate the inviolability of the human person. However, because of the undefined term used and the dissimilar and contradictory ideologies and philosophical movements, the declarations mentioned above and the attribute of dignitas granted to every human being are passible of interpretations that sow deep disagreements. Starting from the notion that classical philosophy and its current continuity offer to the “human dignity”, these reflections point to the specific object of our concern as jurists, the law, whose notion influenced by individualism has also undergone a metamorphosis, which includes the asymmetry with the legal duties, which have been relegated to oblivion.

Keywords: Dignity - Human person - Human Rights - Duties - Modernity.

Para citar este texto:

Quintana, E. (2017), “Dignidad y deberes humanos”,
Prudentia Iuris, N. 83, pp. 73-94.

1. Introducción. Dignidad: las mutaciones de su significado

1.1. Es de público y notorio que el concepto “dignidad” cuenta con una larga trayectoria en la cultura occidental, pero a menudo se diluye el recuerdo de que su raigambre fue filosófica y religiosa más que jurídica y política. En efecto, sus orígenes se remontan a los estoicos que en sus diversas etapas lo fueron perfilando desde afirmar la igualdad de todos los seres humanos, fundado en la común racionalidad y la sociabilidad, hasta expresar el común parentesco conforme la filiación divina (entre otros, Séneca y Epicteto, además de aportes de Cicerón y la primacía cognitiva que otorga a la Ley Natural). Si bien a partir del judeo cristianismo el concepto tuvo fuerte expansión, las numerosas menciones a la “dignidad” se refirieron más bien a una cualidad virtuosa, que a un constitutivo esencial de la persona, sin perjuicio de recordar que, según el *Génesis*, el ser humano fue creado a “imagen y semejanza de Dios”, no obstante lo cual no se habla en el Nuevo Testamento del concepto “dignidad humana” y menos con las características políticas con que hoy es utilizado. Esta perspectiva filosófico-teológica la encontramos en la Edad Media; buen ejemplo de ello

es que Tomás de Aquino siempre la menciona desde una significación teológica no sociológica. Tampoco en la Edad Moderna, pese a la eclosión de derechos individuales, hay referencias políticas a la “dignidad humana”⁴. No se encuentra ni en la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos de 1776, ni en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Asimismo, tampoco en el siglo siguiente se hace mención a ella y no aparece en los textos constitucionales de la primera mitad del siglo XX⁵, ni en los diversos Tratados o Convenciones sobre Derechos Humanos de esa época.

Pero así como hasta mitad del siglo XX “la dignidad humana” no fue un término de uso cotidiano⁶, contemporáneamente tuvo enorme expansión a partir de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948, pasando luego a formar parte como tópico indiscutido de otros Tratados Internacionales, como La Convención Americana de Derechos Humanos, y numerosas Constituciones nacionales: la Ley Fundamental alemana de 1949, la española y tantas otras⁷. La mención a la “dignidad” y su alcance a todos los humanos indicaban un hito de significativa importancia en el reconocimiento de la relevancia de la persona respecto a todos los demás entes que pueblan el planeta.

4 Me referiré a E. Kant más adelante.

5 En el mismo sentido ver: Habermas, J. (2010). “Dignidad y utopía realista de los Derechos Humanos”. En *Dianoia*, N° 64. Alicante, 5. Cabe agregar que sólo la Constitución de Weimar expresa que se aspira a “asegurar a todos una existencia digna del hombre”.

6 Corresponde recalcar que la Doctrina Social de la Iglesia Católica desde fines del siglo XIX e insistentemente en el XX ha hecho alusiones múltiples a la “dignidad humana”, pero siempre refiriéndose a su condición de creatura divina. En este sentido, cabe recordar las encíclicas de S.S. León XIII. *Arcanum Divinae Sapientia* y *Aeternis Patris*, luego S.S. Pío XI en *Casti Connubi* y *Divini Redemptoris*, Pío XII en los radiomensajes de Navidad de 1942 y 1944 y todos los pontífices posteriores.

7 Declaración Universal de los Derechos Humanos, de 1948, Preámbulo: “[...] la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la *dignidad* intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana; los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la *dignidad* y valor de la persona humana”; “Artículo 1°. Todos los seres humanos nacen libres e iguales en *dignidad* y derechos; 3. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración [...] que le asegure una existencia conforme a la *dignidad* humana”; “29. 1. Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad [...]”; Convención Americana de Derechos Humanos, “2. Toda persona privada de libertad será tratada con el respecto debido a la *dignidad* inherente al ser humano”; “11. 1. Toda persona tiene derecho al respeto de su honra y al reconocimiento de su *dignidad*”; “32. 1. Toda persona tiene deberes para con la familia, la comunidad y la humanidad. 2. Los derechos de cada persona están limitados por los derechos de los demás, por la seguridad de todos y por las justas exigencias del bien común, en una sociedad democrática”.

1.2. Sin embargo, apunta Ann Mary Glendon, “ya por entonces cundía entre los defensores de estos nuevos y esperanzadores rasgos una cierta intranquilidad sobre si el concepto de dignidad humana podría efectivamente servir para la misión tan elevada que se le estaba encomendando”. Agrega que Jacques Maritain, quien formó parte del grupo internacional de filósofos consultado en el proceso de la elaboración de la mencionada declaración, explicó el motivo por el que se dejaron sin definir cuestiones muy cruciales: “Estamos de acuerdo respecto a los derechos”, fue su famosa respuesta, “siempre que nadie nos pregunte el porqué [...]”. De ahí que el portavoz del comité de filósofos de ese organismo internacional, Richard McKeon, alzase la voz para advertir que cabría esperar graves problemas en el futuro, manifestando que “las diferentes concepciones en torno al significado de los derechos generalmente reflejan concepciones divergentes sobre el hombre y la sociedad”. Asimismo, el especialista en Bioética, Adam Schulman, lo planteaba de la siguiente manera: “¿Es la dignidad un concepto útil, o un simple eslogan tras el que se camuflan argumentos poco convincentes y prejuicios sin articular?”⁸.

Varias décadas después, el documento *En busca de una ética universal: una nueva mirada sobre la Ley Natural*, de la Comisión Teológica Internacional (Vaticano), del año 2009, expresa que si bien la Declaración Universal de los Derechos Humanos “[...] sigue siendo una de las expresiones más elevadas de la conciencia de nuestro tiempo [...] los resultados no han estado siempre a la altura de las esperanzas [...] pues una cierta propensión a multiplicar los derechos del hombre, más en función de los deseos desordenados del individuo consumista o de reivindicaciones sectoriales, que de las exigencias objetivas del bien común de la humanidad, ha contribuido en gran medida a devaluarlos”⁹.

1.3. Una nueva visión antropológica y sus consecuencias jurídicas: Según la opinión de autores de muy diverso perfil, una de las características específicas que signan a la Modernidad, quizás la más propia, es el surgimiento de una nueva imagen y concepto del hombre que se convierte en algo importante para sí mismo y, como consecuencia de este giro cultural, la libertad es entendida también de un modo diferente. Las diversas filosofías que la alimentaron tienen como consecuencia jurídica al subjetivismo y, por ende, al nacimiento del Derecho Subjetivo, que se basa en una noción

⁸ Glendon, A. M. (2012). “La soportable levedad de la dignidad”. En *Persona y Derecho* N° 67, 253-262.

⁹ Comisión Teológica Internacional (Vaticano) (2009). “En busca de una ética universal: una nueva mirada sobre la Ley Natural”. En *Prudentia Iuris*, N° 72, Buenos Aires. Educa, noviembre 2011.

de la libertad entendida como pura autonomía o independencia respecto a los demás y, a la postre, como independencia a cualquier realidad objetiva¹⁰. Resulta interesante que al reseñar la génesis del Derecho Subjetivo como “facultad moral” anclada en la “autonomía de la persona”, Habermas recalca que la subjetividad moderna no tiene ningún parámetro objetivo que la justifique, más que la voluntad individual, contraponiéndola con la que Aristóteles llamaba “ética”, que quedó diluida en deseos personales: “[...] una creciente literatura autobiográfica de confesiones y autoexamen se desarrolla desde Rousseau a Sartre, pasando por Kierkegaard; un tipo de reflexión que cambia la actitud de uno mismo para con su propia vida individual. En lugar de la introducción a una vida virtuosa, efectuada por vía de mostración de casos ejemplares, el lugar de los modelos de vida lograda recomendados para su imitación pasa a ocuparlo, cada vez más decididamente, la exigencia abstracta de una apropiación consciente y autocrítica, la exigencia de una asunción responsable de la propia biografía individual, incanjeable y contingente”¹¹.

Volviendo a Glendon, son expresivas sus palabras afirmando que “la fuerza moral que progresivamente adquirían los ideales de Derechos Humanos los iba haciendo más y más apetecibles a los ojos de determinados grupos de presión, que empezaron a pugnar por secuestrarlos para ponerlos al servicio de sus propios fines. El concepto de la dignidad de la vida humana se vio así sometido a una doble amenaza: el ataque frontal o la cooptación. Los lobbies del control de la población y los impulsores de la liberación sexual fueron los primeros en atacar. Las décadas turbulentas de la revolución sexual trajeron consigo campañas tendientes a conseguir el reconocimiento como Derechos Humanos de las libertades sexuales y el aborto. Y en la medida en que esos nuevos derechos entraron en conflicto con los ya preexistentes relativos a la religión y la familia, no fue sino cuestión de tiempo que los defensores de los derechos sexuales y al aborto empezasen a hablar de la necesidad de ‘deconstruir y reconfigurar el marco de los Derechos Humanos’. Los preceptos de defensa de la familia contenidos en las Constituciones e instrumentos de Derechos Humanos de la posguerra, basados en el concepto de dignidad humana, se convirtieron en el primer objetivo de esos esfuerzos”¹².

Estas observaciones se fueron haciendo realidad en muchos países y en algunos tribunales regionales, como la Corte Interamericana de Derechos Humanos, se han alegado legítimos derechos como la intimidad, pri-

10 Poole, D. (2008). “Bien común y Derechos Humanos”. En *Persona y Derecho*, N° 59, 97.

11 Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez*. Madrid. Trotta.

12 Glendon, A. M. Ob. cit.

vacidad, autonomía o formación de una familia para lograr fines diferentes a los protegidos por esas normas, no siendo menor el recurso a las nuevas corrientes filosóficas¹³. En el tema en tratamiento, se utilizan distintas palabras para designar lo que antes era significado por otras, produciéndose de esta manera a una cobertura que edulcora la operatoria mientras se crea una nueva sensibilidad social adaptada a los cambios. El aborto es denominado interrupción del embarazo, el implante del embrión significa concepción en vez de la fecundación, las cirugías contraconceptivas pasan a ser salud y procreación responsable, se prohíbe la comercialización de gametos pero se autoriza su compensación económica, a la clonación se le añade “terapéutica” sin aclarar que la terapia beneficia a un tercero destruyendo el clon, el alquiler de vientres es gestación por sustitución, la eutanasia pasa a ser muerte digna, las restricciones a la natalidad son planificaciones familiares protectoras de las regiones menos desarrolladas, la fecundación artificial es procreación asistida, en algún texto legal el embrión pasa a ser material reproductivo, a la filiación, la paternidad o maternidad ficticias se las denomina voluntad procreacional y su consecuencia es la ruptura de los lazos biológicos. Respecto al matrimonio se sustituyeron los términos hombre y mujer por “contrayentes”, tampoco

13 Como he desarrollado más extenso en esta misma publicación, si bien el interés por el lenguaje ha significado aportes novedosos a la problemática filosófica, por otra parte han surgido corrientes de pensamiento y/o autores que han reemplazado la realidad como objeto de conocimiento por el lenguaje y la comunicación intersubjetiva. No es el tema que nos ocupa ahora un análisis pormenorizado de la semiótica o lingüística, pero al menos cabe alguna referencia a esas perspectivas que han contribuido a expandir dicha metamorfosis. Mencionaré dos de ellas: el positivismo lógico y el posmodernismo, llamado también posestructuralismo. En primer lugar, cabe señalar al positivismo lógico que tuvo su mejor exponente en el “Círculo de Viena” y que, a su vez, recibió las influencias de la filosofía analítica que denomina a un grupo de autores que si bien difieren en diversas perspectivas comparten algunas características significativas. Una primera aproximación a estos autores o corrientes permite dividirlos en dos líneas de pensamiento denominada: una, “filosofía lingüística” y, otra, “filosofía de la reconstrucción racional” o filosofía de los lógicos. Como lo expresa Elders, para el pensamiento surgido del Círculo de Viena no es tarea de la filosofía ocuparse de la realidad, pues ella es objeto de conocimiento de las ciencias naturales y, por tanto, su misión es desmascarar el uso erróneo del lenguaje cotidiano, el cual no refleja la estructura metafísica del mundo como ingenuamente lo creía Aristóteles. Cabe señalar que la actitud escéptica hacia la esencia de lo real, que es una característica del positivismo lógico-lingüista, lo es también en su correlato jurídico. En este sentido, para Eugenio Bulygin, el escepticismo ético es definitorio del positivismo jurídico y siguiendo a von Wright sostiene la concepción no cognitivista de las normas que no pueden ser verdaderas ni falsas. De esta manera, el significado de las palabras no refleja la objetividad de la realidad, la cual es imposible de conocer, sino que obedece al poder fáustico de la razón, ya sea individual o colectiva, mediante los ya consabidos consensos. Quintana, E. M. (2009). “Sofismas y eufemismo en la fecundación artificial”. En *Prudentia Iuris*, N° 66/67. Buenos Aires. Educa, 107-126.

hay plazos “mínimos” para su finalización, que puede ser solicitada unilateralmente. La devaluación institucional del matrimonio proviene no solo de esta última circunstancia, sino, entre otras, de que la fidelidad es sólo moral, y la infidelidad no recibe ninguna sanción. Es la única situación jurídica en la cual no rige la buena fe ni hay incumplimientos punibles. La relación paterno-filial no ha escapado a estas mutaciones pues se ha debilitado la autoridad de los padres y se han creado categorías de menores al solo efecto de eludir la autoridad de los progenitores e incentivar un voluntarismo adolescente en uno de los momentos más complejos de la vida. Un proyecto legal que tuvo tratamiento en el Congreso de la Nación¹⁴ se denominó “Ley de protección del embrión no implantado”, en cumplimiento de lo dispuesto por el Código Civil y Comercial, pero dicha “salvaguarda” implicaba la ampliación de técnicas lesivas de la vida e integridad de los embriones y su descarte luego de un determinado plazo; asimismo, la eugenesia se viabilizaba mediante el llamado diagnóstico genético preimplantatorio, además de permitir su investigación. ¿Cómo puede ser posible este avasallamiento de las instituciones naturales si las naciones que así proceden han suscripto, entre otras cosas, que: “la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la *dignidad* intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”; y que “todos los seres humanos nacen libres e iguales en *dignidad* y derechos”, también que “toda persona tiene derecho al respeto de su honra y al reconocimiento de su dignidad”?

La situación actual obedece a varias circunstancias, entre ellas: a) interpretación inmanente del concepto de *dignidad*, que tiene su origen en los siglos XVII y XVIII, la cual si bien mantiene el uso del vocablo lo vacía de su contenido trascendente; b) transmutación moderna y luego contemporánea del significado del término *Derecho*, pues perdió su íntima imbricación con la justicia, para reducirse al Derecho Subjetivo amparado por la legislación positiva. Pero contemporáneamente aún los Derechos Subjetivos parecen haberse independizado de la universalidad de la ley para incardinarse en el reinado de las diferencias; c) debilidad o licuación de los deberes, consecuencia de la exaltación del individualismo, quedando ubicados en una posición asimétrica de minusvalía respecto a los derechos, como lo pondremos de manifiesto conforme a las legislaciones positivas nacionales e internacionales.

14 La Cámara de Diputados lo aprobó en el año 2014 y venció en 2016, al no ser tratado por la Cámara de Senadores.

2. Significados inmanentes del concepto “dignidad” (moderna y posmoderna)

2.1. La dignidad moderna

No debe extrañar el camino antes descrito pues las filosofías subyacentes a la juridicidad se enraízan en la inmanencia. Es Kant quien con mayor fuerza difundió la noción de dignidad tan mentada en las declaraciones y constituciones contemporáneas. Para él, “personalidad” y “dignidad” son dos vocablos equivalentes. En *La Metafísica de las costumbres* expresa: “La humanidad misma es una dignidad; porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre (ni por otros, ni siquiera por sí mismo), sino siempre a la vez como fin y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad), en virtud de la cual se eleva sobre todos los demás seres del mundo que no son hombres”¹⁵.

Según el planteamiento kantiano, más que existir un *fundamento* de la dignidad humana, lo que hay es una explicación o aclaración, pues una fundamentación habría de ser metafísica y eso resulta inaceptable para Kant. Lo único que cabe es rendirse ante *un hecho* que se impone a la razón práctica: el imperativo moral, que ordena en cualquier caso respetar a la persona como un fin en sí mismo, pero dejando a salvo que tal imperativo no presupone ningún conocimiento de lo que es la persona en sí. De ahí que sólo cabe aclarar el concepto de dignidad humana que viene dada por su conexión con el de libertad¹⁶. Cabe tener en cuenta que la libertad es la clave que le permite afirmar que la persona no tiene precio sino dignidad. Pero aquí termina la explicación que se remite al hecho moral de la existencia misma de la libertad o autoposición libre. Otro postulado clave de la razón práctica kantiana es la denominada “autonomía” de la voluntad, o sea, de la moral, pues para Kant, la voluntad para ser libre no debe estar constreñida por nada exterior a ella misma. El concepto de dignidad con el que se identifica la personalidad está íntimamente ligado con el de la autonomía. Asimismo, la libertad es la condición de posibilidad de la autonomía y, por tanto, la base de la dignidad.

Por ello, “la dignidad corresponde, para Kant, al hombre porque es ser capaz de moralidad, capaz de pertenecer al reino de los fines como legislador autónomo, gracias a la libertad que se le presupone a la voluntad de todo ser racional. A partir de aquí aparece la relación entre la concepción kantiana y aquellas otras doctrinas que vinculan la dignidad a lo que podríamos llamar personalidad moral efectiva, identificable con el goce fáctico de la capacidad

¹⁵ Kant, E. (1996). *La Metafísica de las costumbres*. Barcelona. Altaya.

¹⁶ Cf. Barrio Maestre, J. M. (2000). *Elementos de Antropología Pedagógica*. Madrid. Ediciones Rialp.

de ejercer la razón y la voluntad de modo autónomo [...]”; en consecuencia, “quien no goza de autonomía moral queda en una posición semejante a un ente natural [...] El ser no autónomo no sería humano”¹⁷. Pienso que Kant jamás advirtió cuál sería la utilización posterior de sus doctrinas, ni tampoco que muchos de sus seguidores utilizaran sólo el apriorismo con fines instrumentales, olvidando el contenido que les atribuía su ancestro ya que sólo se conserva uno de aquellos: la “libertad”, y han desaparecido del horizonte los otros dos *a priori*: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

Fácilmente se advierte la paternidad de “la autonomía de la voluntad” kantiana en muchas teorías en boga, entre ellas, la muy difundida de Tristram Engelhardt, quien sostiene que no todos los seres humanos son personas, planteando su distinción entre personas en sentido estricto y vida biológica humana, ya que las primeras son seres autoconscientes, racionales, libres en sus opciones morales. Engelhardt cita a menudo a Kant, para quien la noción de persona se identifica con la “posesión del yo”, pues es gracias a la unidad de la conciencia a través de todos los cambios en el tiempo que el hombre es persona¹⁸. Esta interpretación imanentista del concepto de dignidad humana es propia del antropocentrismo moderno que la ha magnificado otorgándole una autosuficiencia y automerecimiento fundado únicamente en la libertad y, por ende, en la tan mentada autonomía de la voluntad. Cabe interrogarse: ¿continúa hoy vigente la dignidad entendida en parámetros kantianos?

2.2. La dignidad posmoderna

El sujeto de derecho destinatario de la legislación de la modernidad era el sujeto cartesiano racional y abstracto, dueño de su voluntad, consciente y libre y uno de los paradigmas más difundidos era la proclamación de la igualdad de derechos de todos los seres humanos. En consecuencia, la ley tenía un alcance general, primando por sobre todas las cosas el principio de igualdad. A su vez, el individualismo aún pregonado en el siglo XX se insertaba en ciertas premisas universales, como “el reconocimiento a la dignidad intrínseca de todos los miembros de la familia humana”. Esta apelación a la humanidad como principio universal implicaba una cierta nivelación en los derechos y pretensiones, pues se postulaba un parámetro referido a

17 Serna, P. (1998). “El derecho a la vida en el horizonte cultural europeo”. En *El derecho a la vida*, Massini, C. I. y Serna, P. (Eds.). Pamplona. EUNSA, 37 y 43.

18 Andorno, R. (1988, 4 de febrero). “¿Todos los seres humanos son ‘personas’? El Derecho ante un debate emergente”. En *El Derecho*, 1-4. En especial, nota nº 14 con cita de la *Crítica de la razón pura* y comentario de Max Scheler.

la especie que por lógica abarcaba a todos los individuos que la integran. Las primitivas Declaraciones de Derechos y su anclaje en la dignidad humana tenían como destinatario la limitación de los poderes de la autoridad soberana. Contemporáneamente, más por la vía de las jurisdicciones internacionales, en muchas situaciones se trata de una transmutación en el intento de transformar “los deseos subjetivos” en Derechos Subjetivos, pues el referente suele ser la propia persona en desmedro y con total olvido de su inserción social.

Pareciera que este sujeto de derecho ha sido metamorfoseado por las corrientes ideológicas denominadas posmodernas o antimodernas, sujeto que cada vez acepta menos los límites impuestos por la objetividad de la ley, queriendo establecer sus deseos sin cortapisas. De aquí en más, la posmodernidad trajo aparejados nuevos paradigmas inexistentes en las Declaraciones de Derechos emanados de la dignidad moderna. Hoy día, la “generalidad” de la ley, que dependía a su vez de la universalidad de ciertos principios inmanentes a toda la humanidad, pertenece a un pasado cada vez más lejano. Por el contrario, se sustenta el elogio de lo fragmentario y lo diferente, que ya había sido anticipado por el estructuralismo de los años sesenta, el cual sustituye el trascendentalismo de la conciencia por el del inconsciente, en la forma del discurso anónimo de las estructuras sociales, lingüísticas o simbólicas¹⁹.

Según Gilles Lipovetsky, vivimos una segunda revolución individualista que rompe todos los cánones forjados entre los siglos XVII y XIX. El universo de los objetos, de las imágenes, de la información y de los valores hedonistas, permisivos y psicologistas que se les asocian, han generado una nueva norma de control de los comportamientos, a la vez que una diversificación incomparable de los modos de vida, una imprecisión sistemática de la esfera privada, de las creencias y los roles; dicho de otro modo, han generado una nueva fase de la historia del individualismo occidental que muestra una privatización ampliada, erosión de las identidades sociales, abandono ideológico y político, desestabilización acelerada de las personalidades²⁰. En la enseñanza académica y universitaria del Derecho ha tenido y tiene alto impacto el pensamiento de Michel Foucault, a quien se debe la versión más antimoderna del pensamiento estructuralista que toma como punto de partida la prefiguración de una muerte del hombre que habían realizado el psicoanálisis y la etnología, al diluir la subjetividad en un campo de impulsos y relativiza el humanismo de la civilización

19 Innerarity, D. (1989). *Dialéctica de la modernidad*. Madrid. Ediciones Rialp.

20 Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío. (Ensayos sobre el individualismo contemporáneo)*. Barcelona. Anagrama.

occidental²¹. Por mi parte, agrego que si este análisis goza de cierta verosimilitud, la dignidad fundada en la inmanencia de la “familia humana” no ofrece mayores garantías ya que cada individuo pretende constituirse en su propia familia, pues en definitiva la normatividad depende de su “autopercepción”.

De esta manera se evidencian crudamente las contradicciones intestinas que acompañaron durante casi dos siglos al contractualismo político-jurídico pues exaltaron al individuo, pero concomitantemente establecieron el primado de la ley positiva desgajada de todo contenido ontológico. Paradójicamente nos encontramos ahora ante la legalidad débil, que corre el riesgo de ser sustituida por decisiones judiciales que tampoco gozan de la fuerza del precedente, pues en cada caso prevalece el criterio del sentenciante que, según su propia hermenéutica, debe seleccionar los principios por sobre las normas, derivados del amplio abanico que ofrecen los Derechos Humanos. Como puede advertirse, la “dignidad” posmoderna difiere de su ancestro moderno ya que exige el reconocimiento del intento de autoproducir su propio constitutivo humano conforme a sus propios deseos, el cual debe contar concomitantemente con el aval de la juridicidad. Si hasta ahora la dignidad calaba como fundamento en el común horizonte de la humanidad, ahora el fundamento es la individualidad, pues más que “iguales” somos diferentes y diversos.

3. Significación clásica de dignidad. Fundamento ontológico y proyección moral

3.1. Dignidad ontológica

Como se ha expuesto al comienzo, la predicación moderna de la dignidad se ha expresado sin precisar su fundamento, a lo que se añade la pretensión inmanentista de atribuir lo absoluto a una entidad finita y relativa, cual es la humanidad. Como primera contestación puede recurrirse a la semántica y, en tal sentido, *dignidad* significa cualidad de digno y *digno*, “merecedor de algo”, lo cual trae aparejado una pregunta: ¿quién dispensa este merecimiento? Como expresa Robert Spaemann, “la dignidad humana encuentra su fundamentación teórica y su inviolabilidad en una filosofía de lo absoluto. El concepto de dignidad significa algo sagrado, en última instancia, se trata de una idea metafísico-religiosa. Por eso el ateísmo despoja a la idea de dignidad humana de su fundamentación y, con ello, de la posibi-

21 *Ibidem*, 42.

lidad de autoafirmación teórica de una civilización. La licuación paulatina y a veces disimulada de la creencia en Dios creador y el acento puesto en la humanidad como absoluto han sido la principal causa del deterioro en el concepto de dignidad de los hombres²². Agrego que la noción de creación del hombre como imagen y semejanza de Dios implica, a la vez, la participación en el mismo Ser subsistente y, en consecuencia, la dignidad humana no es inmanente sino trascendente, participación –imagen y semejanza– de la dignidad propia del Ser subsistente²³.

Asimismo, esta participación significa que la humanidad no es una especie animal mejor dotada que las restantes, sino que pertenece ontológicamente a otra gradación del ser que le viene dada por su conformación espíritu-corporal y no sólo sensitiva. En el mismo sentido, afirma Millán Puelles: “[...] si la presunta dignidad del hombre es tan sólo el emblema de una arrogancia que se nutre de su propia afirmación, todo podría quedar en un puro y simple gesto megalómano. Por el contrario, si se trata de algo cuyo origen rebasa nuestro ser y que se funda por tanto en un principio ontológicamente sobrehumano, el concepto en cuestión sale del círculo de nuestra mismidad y en vez de mirarse en ella como en su propio espejo apunta hacia el ‘original’ del que deriva el valor específico del hombre [...] Sólo la realidad de que Dios –lo Absoluto– ha querido al hombre como un fin en sí mismo y le ha otorgado también, con la libertad, el carácter de persona y la posibilidad de relacionarse libremente con Él, es capaz de fundamentar de modo incondicional el respeto, también incondicionado, que la persona finita merece²⁴.”

A partir de este fundamento, el ser humano no sólo es portador de una distinción absoluta respecto a todos los restantes seres, sino que por su inteligencia y voluntad tiene la posibilidad y, a la vez, necesidad, de que su “primera naturaleza”, en tanto que espíritu encarnado o cuerpo animado, se acreciente en una “segunda naturaleza”, que depende de sus actos conscientes y libres. De aquí que la “dignidad moral” no viene “dada” sino “lograda” a través de la vida.

3.2. La dignidad moral. Correlato entre derechos y deberes

Ante el avasallamiento de los derechos fundamentales, tanto la doctrina como los textos jurídicos y políticos volcados en Constituciones naciona-

22 Spaemann, R. (1998). “Sobre el concepto de dignidad humana”, en Massini, C. I. y Serna, P. (Eds.). *El derecho a la vida*. Pamplona. EUNSA, 81.

23 Hervada, J. (1992), *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*. Pamplona. EUNSA.

24 Barrio Maestre, J. M. Ob. cit.

les, Tratados y Convenios Internacionales pusieron el acento en la dimensión ontológica de la persona (pese a su falta de fundamento trascendente), con el añadido de que su exposición era un vademécum de derechos “frente” a los poderes públicos, quedando en un segundo plano el sentido del deber que implica la actuación responsable de los titulares de los derechos que a la vez eran también los obligados. Pero desde hace unas décadas, autores no sólo de tradición teológica, sino principalmente filosófica, han advertido la desvalorización que se ha producido en la relación “derechos-deberes” en desmedro de éstos últimos. Desde esta perspectiva, la dignidad adquiere toda su trascendencia jurídica al asumirse no sólo en su sentido pasivo u “ontológico”, sino también desde su rol activo o moral, lo que significa que toda persona tiene la obligación o deber de comportarse conforme su constitutivo esencial humano para alcanzar la dignidad de su naturaleza, tanto en sí misma como frente a los demás.

Asimismo, parte significativa de la filosofía jurídica ha recuperado la imbricación entre “derecho y deber”. En este sentido, se ha afirmado que “lo que el Derecho establece son cargas, deberes y obligaciones y que los Derechos, aún los fundamentales, son su esencia y estructura imposiciones de deberes (de acción y de omisión) de respetar ciertos ámbitos por parte de la autoridad y de los ciudadanos. La Moral y el Derecho se refieren al comportamiento libre de las personas, de los seres humanos. Se impone el deber de actuar de forma que no se instrumentalice a uno mismo ni a los demás; esto es, de respetar, como fin y no como medio, la dignidad que corresponde a toda persona, empezando por uno mismo; por eso, al considerar la dignidad humana en el plano jurídico-constitucional debemos pensar en la imposición de un deber personal de respetar la dignidad humana propia tanto como la ajena [...] desde un plano ético, pero también jurídico, es posible concebir todo el entramado de derechos fundamentales como un sistema de deberes personales, tanto de los particulares como, ante todo, de los poderes públicos, deberes de los gobernantes. Más aún, contra la común opinión contraria, hay que reafirmar que de la propia dignidad humana lo que se desprenden primordialmente no son los derechos sino los deberes del hombre”²⁵. Estas reflexiones contemporáneas poco tienen que ver con las fuentes de pensamiento surgidas de la ilustración e iluminismo, sino que significan la continuidad de la filosofía perenne.

25 García Cuadrado, A. (2012). “Problemas constitucionales de la dignidad de la persona”. En *Persona y Derecho*, N° 67, 449-514.

3.3. *El aporte de la tradición clásica*

Si bien no es el propósito de este trabajo efectuar una recorrida histórica sobre la correlación entre derechos y deberes, citaré a algunos autores antiguos y medievales que postularon la indisoluble relación entre ambos. Respecto a los primeros, y dado su carácter de filósofo y jurista, me referiré al pensamiento de Cicerón.

3.3.1. *Cicerón y los deberes*

En la elección del filósofo y jurisconsulto romano no es menor la circunstancia de que sea el autor de la obra *Los deberes*. Como es sabido, entre las numerosas influencias que recibe, quizá la principal haya sido la de los estoicos. Resulta de significación para nosotros la importancia que brinda a las leyes y al concepto de bien: “La verdadera ley es la Recta Razón conforme a la Naturaleza, diseminada en todos, invariable, eterna” (*De Republica* III, 33, 22); “la Ley es la Razón Suma ínsita en la Naturaleza que ordena lo que debe hacerse y prohíbe lo contrario” (*De legibus*, I, 6, 18). La misión de la ley natural, a la que debe seguir la ley humana, es el criterio racional del hombre prudente, la regla (medida o norma) de lo justo e injusto (*De legibus*, I, 6, 19).

A partir de la Ley Natural como principio rector de la filosofía moral, jurídica y política, sostiene una conclusión en línea con el desarrollo del tema que nos ocupa al afirmar que si bien la filosofía tiene muchas ramas, siendo todas ellas igualmente útiles e interesantes, no hay otra que abarque tanto, ni tenga una utilidad tan general como lo que se ha escrito de los *deberes*, pues “en efecto, ya sea uno simple ciudadano particular, hombre político, orador o padre de familia, en todas las relaciones con nosotros mismos, o con los demás, no hay estado en la vida que esté exento de *deberes*: ser fiel a ellos es un honor; tenerlos en poco es un motivo de censura”²⁶. La lectura de Cicerón deja en claro que su desarrollo del tema tiene poco que ver con la “autonomía de la voluntad” en su tratamiento moderno, ya que no es la conciencia el único parámetro rector, sino que advierte que para tratar sobre los deberes y conocer su naturaleza y extensión, lo primero es el conocimiento de la objetividad del “deber ser”. Puede concluirse que para el jurista romano existe una íntima imbricación entre la razón, el bien, la Ley Natural, el derecho que ella prescribe y la realización de los deberes para su cumplimiento.

26 Cicerón, M. T. (1962). *Los deberes y las paradojas de los estoicos*. Madrid. Gredos.

3.3.2. Tomás de Aquino: derecho y débito

El significado clásico de la dignidad humana permite recuperar el sentido del Derecho en la acepción principal del término, o sea lo justo, lo suyo de cada uno, el objeto de la justicia, conforme la clásica definición de Santo Tomás de Aquino, quien conocía bien la facultad subjetiva pero nunca la definió como Derecho: “No en vano lo propio de la justicia es ordenar o regir al hombre en las cosas relativas a otro, pues lo recto en el acto de justicia se constituye en atención a otro sujeto, puesto que en nuestras obras se llama justo lo que según alguna igualdad corresponde a otro”²⁷. Cobra también sentido el deber ya que no hay derechos sin obligados y, salvo excepciones, el común denominador de toda relación jurídica es la bilateralidad de las prestaciones que, a su vez, para enmarcarse en el parámetro de la justicia debe guardar equilibrio.

Lo justo, o sea lo que corresponde a cada parte en una relación de justicia, tiene un doble aspecto: de derecho y de deuda; el primero de ellos mira al titular del derecho, pues manifiesta lo que tiene que recibir, y el segundo mira particularmente al sujeto de la justicia, aquel que tiene que dar. Por eso el arte del Derecho se resume en el arte de determinar derechos y deberes²⁸. La justicia exige alteridad y, por tanto, es una relación, olvidada por completo por el individualismo que ha marcado profundamente la vida moderna. En esta dirección, según Pieper, cuando los clásicos hablaban de justicia, no tomaban en consideración a los *legitimados* sino a los *obligados*. La preocupación del justo, dicen, se dirige a dar a cada uno lo suyo, no a recibirlo. Asimismo, cuando hablan de Derecho están haciendo referencia exclusivamente al “derecho ajeno”. La doctrina clásica de la justicia no es primeramente exposición de derechos que pertenecen y que, por tanto, pueden reclamarse, sino que es exposición y motivación del deber de respetar derechos; mientras que la doctrina posterior, más familiar a nosotros, no parece tener a la vista, primariamente, a los obligados, sino a los legitimados²⁹.

Desde esta concepción de la justicia, la dignidad de la persona se manifiesta no sólo en su ser ontológico sino que a partir de allí dinámicamente se realiza en el “deber ser” que proviene de su conocimiento intelectual y de su libertad. En el último medio siglo el Magisterio de la Iglesia, si bien no ha dejado de resaltar el valor de los derechos, ha puesto no menor énfasis (quizá mayor) en los deberes. Pablo VI afirmaba: “Herederos de generaciones pasadas y beneficiándonos del trabajo de nuestros contemporáneos, estamos obligados

27 Santo Tomás de Aquino (1956). *Suma Teológica*, Madrid. BAC, II-II, 57, 1.

28 Conforme Hervada, J. (1984). *Introducción crítica al Derecho Natural*. Pamplona. EUNSA.

29 Pieper, J. (2000). *La fe ante el reto contemporáneo*. Madrid. Rialp.

para con todos y no podemos desinteresarnos de los que vendrán a aumentar todavía más el círculo de la familia humana. La solidaridad universal, que es un hecho y un beneficio para todos, es también un deber”³⁰. En efecto, “el deber ser” designa todo aquel bien o toda aquella conducta que, en relación con el ser personal, tiene nota de deuda o débito, lo cual puede ser designado con el neologismo *debitud*, o sea, la condición de debido. La eminencia de la persona implica que a su ser humano le está esencialmente incardinado su deber ser, o sea, el desarrollo de su personalidad que implica asumir responsabilidades³¹.

La evidencia del débito como correlativa al derecho surge claramente de la justicia legal, mediante la cual todos los integrantes de la sociedad somos deudores, pues todos nos beneficiamos de su existencia y, por tanto, todos le debemos lo que corresponde. De aquí la preeminencia de la ley, cuyo fin trasciende al de cada uno de los individuos, ya que su objeto es la realización del bien común. La funcionalidad de la ley consiste en ordenar el obrar de cada uno a lo que es debido a la dignidad del otro. Como afirma Santo Tomás, la justicia general, por tener por fin aquel bien, ejerce una causalidad universal sobre todos los fines particulares que le deben ordenarse. A su vez, el bien común es un débito que contiene en sí su propia justificación, ya que “es necesario que la ley propiamente mire aquel orden de cosas que conduce a la felicidad común”³². Y la justicia general que tiene por función promoverlo participa de su dignidad y de su fuerza motora. Bien se ha dicho que el adagio “mis derechos terminan donde empiezan los ajenos” debe modificarse diciendo “mis derechos terminan donde empiezan mis deberes”, porque sólo así se mantiene la justicia objetiva que concluirá en la plenitud ontológica de la persona y en la comunidad social³³.

El tratamiento de la Ley Natural elaborado por Tomás de Aquino corrobora lo anterior. A veces se entiende a la Ley Natural como la fuente de los derechos. En realidad, ontológicamente es la naturaleza humana quien cumple tal finalidad, pues la Ley Natural es preceptiva del cumplimiento de deberes y obligaciones. Así lo afirma en numerosos pasajes del Tratado de la Ley: a) “el término ley procede de ligar, puesto que obliga a obrar”; b) “el acto de la ley es preceptuar o mandar porque es preceptiva de todos los actos de las virtudes”; c) “los preceptos de la Ley Natural son respecto a la razón práctica los mismo que los primeros principios de la demostración respecto a la razón especulativa”³⁴.

30 Pablo VI. *Populorum Progressio*, N° 17. Roma. Ediciones Paulinas.

31 Hervada, J. Ob. cit.

32 Santo Tomás de Aquino (1956). *Suma Teológica*. Ob. cit., 1-2, 90, 1.

33 Mirabella, M. A. (1995). “Deberes y derechos de la persona humana”. En *Cursos de Cultura Católica*, Volumen XII, 49.

34 Santo Tomás de Aquino (1956). *Suma Teológica*. Ob. cit., 1-2, 90,1 y 2, 94, 2.

La doctrina social católica ha mantenido esta tradición clásica-cristiana de la relación entre deberes y derechos y, a tal efecto, entre innumerables textos he optado por palabras de Benedicto XVI, quien advertía: “[...] en la actualidad, muchos pretenden pensar que no deben nada a nadie, si no es a sí mismos. Piensan que sólo son titulares de derechos y con frecuencia les cuesta madurar en su responsabilidad respecto al desarrollo integral propio y ajeno. Por ello, es importante urgir una nueva reflexión sobre los *deberes* que los derechos presuponen y sin los cuales se convierten en algo arbitrario. Se aprecia con frecuencia una relación entre la reivindicación del derecho a lo superfluo e incluso a la transgresión y al vicio, en las sociedades opulentas y la carencia de comida, agua potable, instrucción básica o cuidados sanitarios elementales en ciertas regiones del mundo subdesarrollado y también la periferia de las grandes ciudades. Dicha relación consiste en que los derechos individuales desvinculados de *deberes* que les dan sentido profundo, se desquician y dan lugar a una espiral de exigencias prácticamente ilimitada y carente de criterios. La exacerbación de los derechos conduce al olvido de los *deberes*. Los *deberes* delimitan los derechos porque remiten a un marco antropológico y ético en cuya verdad se insertan también los derechos y así dejan de ser arbitrarios”³⁵.

3.3.3. *Los deberes: de Kant al realismo clásico*

Según alguna opinión, el descrédito sufrido por la moral, y en especial el cumplimiento del “deber moral” como paradigma de la perfección humana en el siglo XX, tiene sus orígenes remotos en la moral kantiana, de gran expansión en el siglo XIX, pero que al fundarse principalmente en el esfuerzo de la voluntad guiado por una racionalidad superadora de los sentidos e inclinaciones naturales, terminó agotándose y dando paso a la “liberación” moral contemporáneamente difundida. Si bien tal conclusión resulta al menos exagerada, no deja de ser realidad que “el cumplimiento del deber por el mandato de la conciencia” no es un postulado de la filosofía clásica. Para Kant, la moral se funda en el “imperativo categórico” que ordena cumplir con el deber prescripto por la conciencia, pero por el mismo deber sin asignarle ningún contenido material. El “hombre bueno” es el que obra sin perseguir ninguna satisfacción, ni tampoco la felicidad en cuanto tal, pues ello empaña la intención de la persona, sino sólo por “el deber”.

Por el contrario, para Aristóteles, en el orden de la acción el fin o bien perseguido cumple la función de primer principio. Como expresa en el ini-

³⁵ Benedicto XVI (2009). *Caritas in Veritate*. Roma. San Pablo.

cio de la *Ética a Nicómaco*: “Todo arte y toda investigación, igual que toda acción y deliberación consciente, tienden al parecer hacia algún bien. Por eso mismo se ha definido con razón el bien aquello a que tiende todas las cosas”³⁶. Parecería que esta sentencia es una verdad de Perogrullo, pero la diferencia entre el pensamiento del estagirita y otras corrientes filosóficas reside en el reconocimiento de la capacidad de la inteligencia humana de conocer el bien, entidad que se encuentra fuera del cognoscente. De aquí la denominación de objetivismo gnoseológico. También Cicerón afirma que el tratamiento de los deberes está fundado, a su vez, en la definición de los bienes, ya que en caso de brindar una falsa definición del bien y del mal se desnaturalizan enteramente los deberes. En este sentido, afirma que la superioridad del hombre sobre el resto de los seres es que iluminado por la luz de su razón puede conocer las causas de las cosas y a él pertenece exclusivamente la inquisición y conocimiento de la verdad³⁷.

En la misma dirección, conforme Tomás de Aquino, “la esencia de la virtud reside más en el bien que en la dificultad” y, por tanto, “no todo lo que es más difícil es más meritorio, sino que si es más difícil ha de serlo de tal forma que sea al mismo tiempo mayor bien” y “más integra la esencia del mérito y de la virtud el bien que lo difícil. No siempre lo más difícil es más meritorio, es preciso que sea también lo mejor”³⁸. Por tanto, el cumplimiento del deber no tiene como parámetro principal la dificultad, sino la objetividad del bien y la mayor realización que implica su cumplimiento.

4. La minusvalía de los deberes respecto a los derechos: de “La Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre” a “La Convención Americana de Derechos Humanos”.

La Constitución Nacional no abunda en referencias a la dignidad pero queda incorporada por los Tratados Internacionales a los que hacen referencia los arts. 31 y 75, inc. 22. Tampoco se refiere a los deberes la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, proclamada por la Asamblea de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948³⁹. Por su parte, *La Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre* es el único documento internacional (regional) cuyo título ostenta las dos caras de la misma moneda: “Derechos y Deberes” y, a decir verdad, hace buena gala de ello. Su historia

36 Aristóteles (1973). *Ética a Nicómaco*. 2ª edición. Obras Completas. Madrid. Aguilar.

37 Cicerón. Ob. cit.

38 Santo Tomás de Aquino (1956). *Suma Teológica*. Ob. cit., II-II, 123, 12 y II-II, 27, 8, 3.

39 Excepto la breve referencia del art. 29: “Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad”.

se remonta a la IX Conferencia Internacional Americana celebrada en Bogotá entre el 30 de marzo y el 2 de mayo de 1948, que creó la Organización de los Estados Americanos. La “Declaración” fue aprobada y se anticipa a la Declaración Universal de los Derechos Humanos sancionada en las Naciones Unidas en diciembre de ese año. Se entendió que tenía por finalidad trazar un marco que fuera la guía del actuar político de las naciones americanas, pero no determinaba su obligatoriedad jurídica ni establecía jurisdicciones para evaluar posibles incumplimientos. Respecto a la Argentina, fue incorporada a la Constitución Nacional en el art. 75, inc. 22, y, por tanto, goza de la juridicidad otorgada a los otros tratados allí mencionados.

Desde una perspectiva filosófica política, pero también jurídica, su *Preámbulo* es un paradigma de sociabilidad difícil de superar y, por ende, me permito transcribir los párrafos que hacen a este estudio, pues considero que sus términos rescatan el sentido clásico de la dignidad como calificación del obrar humano, que se expresa en el cumplimiento de los deberes y, a la vez, se remite como fundamento a la moral y no a la juridicidad, ya que ésta se encuentra subalternada a aquella. Llama la atención la exhortación a estimular la cultura como “la máxima expresión del espíritu”, incluyendo esta tarea como un deber social y sobremanera entender al espíritu como la finalidad suprema de la existencia humana:

“El cumplimiento del deber de cada uno es exigencia del derecho de todos. Derechos y deberes se integran correlativamente en toda actividad social y política del hombre”. “Si los derechos exaltan la libertad individual, los deberes expresan la dignidad de esa libertad”, “Los deberes de orden jurídico presuponen otros, de orden moral, que los apoyan conceptualmente y los fundamentan”, “Es deber del hombre servir al espíritu con todas sus potencias y recursos porque el espíritu es la finalidad suprema de la existencia humana y su máxima categoría”, “Es deber del hombre ejercer, mantener y estimular por todos los medios a su alcance la cultura, porque la cultura es la máxima expresión social e histórica del espíritu. Y puesto que la moral y buenas maneras constituyen la floración más noble de la cultura, es deber de todo hombre acatarlas siempre”.

En los arts. 29 a 38 se describen los “deberes”, siguiendo una perspectiva más aristotélica que moderna⁴⁰, en que el énfasis está puesto en la

40 Aristóteles (1973), *Política*. 2ª edición. Obras Completas. Madrid. Aguilar. “Un Estado es una asociación de comunidades de familias y clanes en una vida buena y su finalidad es una vida plena e independiente [...] esta es, en verdad, la razón por la que han nacido los parentescos y afinidades familiares en todos los estados, así como las hermandades y las reuniones para los ritos de los sacrificios y para las recreaciones sociales [...] Ahora bien: una organización así viene producida por el sentimiento de amistad, ya que la amistad es el motivo de la vida social [...] Un estado es una asociación de linajes y aldeas o ‘cosmos’ en una vida

integración y en las finalidades de la comunidad política donde abrevan los ciudadanos, en contraposición al individualismo egoísta proclamado por las más importantes corrientes del iluminismo y la ilustración. Entre ellos cabe mencionar a los “Deberes para con los hijos y los padres” (art. 30), ya que si bien contemporáneamente resulta claro (aunque no siempre cumplido) la manutención de los menores por sus progenitores, no es tan frecuente recordar que según la Declaración: “los hijos tienen el deber de honrar siempre a sus padres y el de asistirlos, alimentarlos y ampararlos cuando éstos los necesiten”, sentencia más próxima a la *pietas* romana que a la indiferencia familiar que a menudo se vivencia hoy en día.

Es ilustrativo recordar algunos de los antecedentes literarios de nuestra ancestral cultura, pues ya la antigüedad grecorromana había advertido la necesidad de una virtud social parecida pero distinta a la justicia, más cercana al amor y al agradecimiento, llamada en griego, *eusebeia*, y en latín, *pietas*, mediante la cual cumplimos nuestros deberes para con los dioses, la patria y nuestros padres. Virgilio es quien inmortaliza al *pius* Eneas, héroe troyano que logra evadirse de la matanza de sus compatriotas llevando en sus hombros a su padre, pero también los huesos de sus ancestros y a los Penates, los dioses domésticos, para fundar una nueva ciudad que reivindicará la gloria perdida por Troya. En los antiguos, la *pietas* era esencialmente una actitud religiosa, pero ella se ejercitaba también hacia la patria, incluida la tierra y los consanguíneos. Para la escolástica, la *pietas* es parte potencial de la justicia, o sea, una virtud que le es aneja, pues hay hábitos que nos hacen dar a otro lo debido, pero sin que podamos entregar la exacta equivalencia, en primer lugar todo lo que el hombre da a Dios se lo debe y, sin embargo, no puede lograr la igualdad, es decir, devolverle tanto como lo recibido. En este sentido es aneja a la justicia la virtud de religión, que como dice Cicerón “ofrenda respeto, homenaje y culto a cierta naturaleza de orden superior que llamamos divina”. En segundo lugar, se encuentra la piedad que da a los padres y a la patria y a quienes les están unidos honor y reverencia, y todo aquello que le sea debido aunque nunca la prestación podrá guardar igualdad, pues lo recibido excede toda posibilidad de equivalencia⁴¹.

También no deja de llamar la atención que se invierte en la relación “individuo-comunidad”, ya que hoy se interpreta que la segunda está al servicio del primero, mientras que en el texto que analizo, y a partir del reconocimiento de los derechos de los individuos, se especifica también el

plena e independiente, la cual, según nuestro punto de vista, constituye una vida noble y feliz; la camaradería o compañerismo político debe creerse existe en orden a las acciones nobles, no meramente para vivir en común”.

41 Quintana, E. M. (2016). *Del paradigma tecnocrático a la pietas ecológica*. Recuperado de <http://ulia.org/ficv-ponencias-la-plata-2016>.

Deber se servir a la comunidad y a la nación (art. 34), declarándose: “Toda persona hábil tiene el deber de prestar los servicios civiles y militares que la Patria requiera para su defensa y conservación y en caso de calamidad pública, los servicios de que sea capaz”, añadiendo los *Deberes de asistencia y seguridad sociales*, pues “toda persona tiene el deber de cooperar con el Estado y con la comunidad en la asistencia y seguridad sociales de acuerdo a sus posibilidades y con las circunstancias” (art. 35); reconociendo, así, la premisa del estagirita según la cual el individuo es incapaz de procurarse su propia plenitud, siendo necesaria la agrupación con sus semejantes que a partir del núcleo básico familiar se extiende a través de las sociedades intermedias, culminando en el estado como comunidad de comunidades o sociedad integral, en cuanto es el todo formado por una multitud de partes heterogéneas. A lo expuesto se añaden los “deberes de instrucción”, “el deber de servir a la comunidad y a la nación”, “deberes de asistencia y seguridad sociales”, “deber de pagar impuestos”, “deber de trabajar”.

Posteriormente, *La Convención Americana de Derechos Humanos* fue aprobada en San José de Costa Rica en el año 1969 y ratificada en nuestro país por la Ley N° 23.054, en 1984. Cabe mencionar que además de su incorporación constitucional igual que el documento anterior, la Convención en su parte segunda, titulada “Medios de Protección”, establece los órganos competentes para “conocer de los asuntos relacionados con el cumplimiento de los compromisos contraídos por los Estados Partes en esta Convención” (art. 33), denominados Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la Corte Interamericana de Derechos Humanos. El art. 68 establece que “los Estados Partes en la Convención se comprometen a cumplir la decisión de la Corte en todo caso en que sean partes” (inc. 1°), lo cual ha sido calificado por parte de la doctrina como una resignación de la soberanía nacional para el caso controvertido.

Si bien a lo largo de sus primeros treinta y un artículos enumera meticulosamente un amplio abanico de derechos, en una única disposición del Capítulo V, referida a los deberes, establece en el art. 32, titulado “Correlación entre deberes y derechos”: “1. Toda persona tiene deberes para con la familia, la comunidad y la humanidad; 2. Los derechos de cada persona están limitados por los derechos de los demás, por la seguridad de todos y por las justas exigencias del bien común en una sociedad democrática”.

No deja de resultar sorprendente que entre 1948 y 1969 la óptica de los convencionalistas haya padecido una parcial miopía respecto a los deberes, ya que si en la “Declaración”, ellos se encontraban puntualmente detallados, en la “Convención” se los ha reducido a una genérica disposición en la que cabe rescatar la mencionada “correlación” y las “exigencias del bien común”, respecto al cual podrían haberse ahorrado el calificativo de “justas” ya que si fueran lo contrario no se compadecerían con el fin propuesto.

5. Conclusiones

Las originales declaraciones de derechos conservaban aún veladamente un resabio sobrenatural. Esta situación ha sido claramente visualizada por Jürgen Habermas, al afirmar que “las primitivas declaraciones se referían a derechos ‘innatos’, ‘naturales’, o a los *droits inaliénables et sacrés*, que delataban sus orígenes religiosos y metafísicos, reveladores de un tiempo preterido ante la aparición de un estado secular, pues para la modernidad tales remisiones a postulados metaempíricos dejaron de ser viables y, por lo tanto, reclamaron una ‘declaración’ que emanara de la soberanía popular aplicable de manera constructiva a la sociedad política”⁴². Coincidentemente, para Giorgio Agamben, “las declaraciones de derechos han de ser consideradas como el lugar en que se realiza el tránsito desde la sociedad real de origen divino a la soberanía nacional”⁴³.

Además de su justificación popular y democrática, fue necesario hallar una justificación de carácter universal e igualitaria para todos los humanos, por ende se echó mano al concepto de “dignidad”, que de alguna manera intentó remedar el fundamento trascendente, único, que puede otorgar la solidez a las vacilaciones propias de lo humano. Pero si bien la fe “metafísica” fue expulsada del lenguaje político, la necesidad de postular dogmas laicos hizo necesario retornar a la fe, pero puramente secular. Los tratados que rigen la materia excluyen como fundamento de su validez cualquier mención a la fe religiosa, no obstante lo cual el Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos afirma: “[...] los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta *su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y valor de la persona humana*”. Por ese entonces, alguien con cierta ironía expresó que “este acto de fe, pronunciado recién acabada una guerra marcada por atrocidades, resultó para los realistas en política de la época un chocante ejercicio de ingenuidad”⁴⁴. Por el contrario, la filosofía grecorromana aún desde su perspectiva pagana –no atea– tenía clara noción de la debilidad de los hombres, de allí la necesidad de las virtudes personales y de la primacía de las leyes universales por sobre las deseos individuales. Como lo habían intuido con certeza Platón y Aristóteles, el ser humano es sólo inteligible a partir de su participación divina: sólo así fundamenta su dignidad y es posible ejercer los derechos correspondientes y cumplir los deberes hacia los demás.

42 Habermas, J. (2010). “Dignidad y utopía realista de los Derechos Humanos”. En *Dianoia*, N° 64, 5.

43 Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia. Pretextos.

44 Glendon, A. M. Ob. cit.