

Giorgio Agamben y los derechos humanos: *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*

Alonso Rodríguez Moreno*

RESUMEN: Este artículo se divide en dos partes. En la primera me propongo resumir las principales tesis del libro *Homo sacer I* del pensador italiano Giorgio Agamben, particularmente el paradigma que utiliza como clave interpretativa del pensamiento político de Occidente: el “hombre sagrado”. Para el derecho romano arcaico, cuando un individuo cometía un delito de suma gravedad, se convertía en un *homo sacer* u hombre sagrado, esto es, perdía la protección del derecho humano y divino: se le expulsaba de la comunidad y, como consecuencia, cualquiera podía tomar su vida sin cometer delito, y además, su muerte no podía ser ofrendada a los dioses. Al decir de Agamben, esta doble expulsión —que implica, a su vez, una inclusión indirecta en ambos ordenamientos, el humano y el divino— es la forma arquetípica en cómo el poder soberano se ha apoderado de la vida de los individuos. En la segunda parte, ya con el bagaje conceptual de su teoría política, expondremos la crítica que esgrime contra la formulación moderna de los derechos humanos.

ABSTRACT: This article is divided in two parts. In the first I intend to summarize the main thesis of the book *Homo sacer* of the Italian thinker Giorgio Agamben, particularly the paradigm used as an interpretative key of western political thought: the “sacred man”. For the archaic Roman law, when a person committed a crime of utmost gravity, became a *homo sacer* or sacred man, that is, he lost the protection of human and divine law: was expelled from the community and, therefore, anyone could take his life without committing a crime and also his death could not be offered to the gods. In the words of Agamben, this double eviction —which implies, in turn, and indirect inclusion in both systems, human and divine— is the archetypical form of how the sovereign power has taken the life of individuals. In the second part, with the conceptual baggage of his political theory, I shall discuss his criticism against the modern formulation of human rights.

SUMARIO: Introducción. I. La biopolítica en el pensamiento de Foucault. II. *Bios y zōē*. III. *Homo sacer*. La sacralidad de la vida. IV. La biopolítica y los derechos humanos. V. Conclusión.

* Investigador del Centro Nacional de Derechos Humanos de la CNDH.

Desde los campos de concentración no hay retorno posible a la política clásica; en ellos la ciudad y la casa se han vuelto indiscernibles y la posibilidad de distinguir entre nuestro cuerpo biológico y nuestro cuerpo político, entre lo que es incommunicable y queda mudo y lo que es comunicable y expresable, nos ha sido arrebatada de una vez por todas.

Giorgio Agamben, *Homo sacer I*

Introducción

El pensamiento de Giorgio Agamben (Roma, 1947) es casi desconocido en nuestro país. Pensamiento que toca, con aguda penetración y desde una perspectiva original, temas tan distintos como el arte contemporáneo, la teología política, la teoría literaria, los derechos humanos, el método de las humanidades, la simbología, la ciencia jurídica y la antropología —entre otros tantos.

A pesar de su aparente autonomía, el filósofo italiano logra estudiarlos como una unidad compleja. La flexibilidad de su método paradigmático (del que nos haremos cargo abajo) le permite descubrir las relaciones ocultas entre los diversos ámbitos de la cultura.

En la línea de la mejor tradición hermenéutica, Agamben es capaz de descubrir inveterados velos en temas fundamentales. Es, por decirlo de alguna manera, un “denunciante de olvidos”, al igual que algunos de los pensadores que más han influido en su obra: Martin Heidegger, Walter Benjamin y Michel Foucault.

En su libro titulado *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, que le ha valido el reconocimiento internacional como uno de los principales filósofos políticos del presente, cuestiona por completo los fundamentos en los que Occidente ha basado la Política y el Derecho, y arroja una potente luz para comprender nuestro modo actual de pensar y de proceder en estos terrenos. Para muestra basta un botón: en una de las frases más provocadoras de su estudio, Agamben asegura que la democracia contemporánea, que tanto se precia de ser la defensora de la libertad y los derechos humanos que se derivan de ésta, se encuentra en una íntima pero secreta e inconsciente solidaridad con el totalitarismo. Ya tendremos oportunidad de explicar los porqués de una aseveración tal. La pregunta que surge a partir de esta afirmación, y que será el hilo conductor de este trabajo, es: *¿cómo es posible entonces hablar hoy en día de derechos humanos si vivimos inmersos en un sistema político que los niega —en secreto— de manera sistemática?*

Sumada a la recién expuesta, las tesis que el autor sostiene en este libro son fecundísimas, especialmente para la filosofía del derecho y la ciencia política.

La intención básica de Agamben es la siguiente: retomando las líneas de investigación de autores tales como Walter Benjamin, Carl Schmitt, Michel Foucault, Hermann Kantorowicz y Hannah Arendt, intenta desentrañar cuáles son las categorías básicas de la política, a fin de comprender los *arcana imperii* o arcanos del poder. Éste es su valor fundamental.

Además, la persona que se anime a leer con atención este libro quedará inmediatamente interesada por los otros tres que continúan la serie *Homo sacer*, y que son igualmente reveladores.

Hay investigaciones que tienen por sino convertirse en clásicos desde su alumbramiento: éste fue sin duda el caso de *Homo sacer*. Su fuerza polémica ha sido tal que, desde su aparición, en 1995, no se ha dejado de estudiar y comentar.

Para aproximarnos a las perplejidades que este inteligente libro plantea, es necesario hacer algunas aclaraciones previas. En la primera parte bosquejaremos las líneas generales del pensamiento político de Foucault, lo que nos servirá para entender el contexto intelectual en el que se insertan las preocupaciones políticas de Agamben. En los siguientes dos apartados, explicaremos brevemente los principales temas del libro. Por último, expondremos el capítulo que el autor dedica a los derechos humanos y las conclusiones de este ensayo.

I. La biopolítica en el pensamiento de Foucault

Una de las preocupaciones centrales de Michel Foucault fue el origen del poder soberano y su relación con la vida de los individuos. Según el pensador francés, la forma moderna de gobernar tiene su génesis en la secularización del poder pastoral eclesiástico, a finales de la Baja Edad Media.¹ Con el surgimiento en los siglos XVII y XVIII de los sistemas penitenciarios y las medidas disciplinarias que le son propias, el poder estatal se arrogó la función de vigilar y castigar.² De esta forma, el soberano tenía la posibilidad de hacer morir al individuo que transgrediera las normas de conducta dictadas y dejar vivir a quien no perturbara ese orden.³ Esta tecnología disciplinaria del poder —como la llamó Foucault—⁴ tenía por objeto el cuerpo individual, su separación, su alineamiento, su puesta en serie y bajo vigilancia. A finales del siglo XVIII aparece una nueva tecnología del poder que no suprime a la disciplinaria sino que se integra con ella, aunque en un nivel distinto y con medios novedosos. Si la técnica disciplinaria se había interesado en el individuo-cuerpo, esta nueva tecnología se interesa por la vida del individuo y por todos los procesos que tienen que ver con ella: la muerte, la defunción, la enfermedad, las tasas de reproducción, etcétera. Es decir, tras un ejercicio del poder individualizador, en el que el cuerpo tiene que ser disciplinado, entrenado y, dado el caso, castigado (o muerto), surge una técnica masificadora que contempla al sujeto como la vida de una especie: la técnica de regularización. De una anatomopolítica se pasa a una biopolítica de la especie humana.⁵ En este contexto, surge el concepto sociológico de población, masa homogénea que se controla estadísticamente.⁶

¹ Vid. Michel Foucault, *Los anormales*. 2a. ed. Trad. de Horacio Ponds. México, FCE, 2006, *passim*.

² Vid. Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. 2a. ed. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. México, Siglo XXI Editores, 2009.

³ Vid. Michel Foucault, *Defender la sociedad*. 2a. ed. Trad. de Horacio Ponds. México, FCE, 2006, pp. 218-219 y 223.

⁴ *Idem*.

⁵ *Ibid.*, pp. 219-220.

⁶ *Ibid.*, pp. 220-221.

Tener un poder generalizado sobre la vida significa asimismo tener un poder generalizado sobre la muerte: el *biopoder* permitió al Estado apropiarse la capacidad de *hacer morir y dejar vivir*.⁷

Una vez que el poder estatal logra conjugar las técnicas disciplinarias y regularizadoras, se consume el *control total de la sociedad*. Y la cristalización de este doble control es la *norma*, que puede aplicarse tanto al individuo que se pretende disciplinar, como a la población que se pretende regular.⁸

La biopolítica —nos dice Foucault— inscribe el racismo en los mecanismos de poder estatal. Esto se debe, principalmente, a la decisión del poder soberano sobre qué humanos han de vivir y cuáles han de morir. En efecto, distinguiendo entre los individuos que son *dignos* y los que no, el Estado realiza una cesura en el *continuum* biológico, y el racismo hace su funesta aparición. El desarrollo paroxístico del odio con motivo de la raza se dio durante el nazismo.⁹ El exterminio del pueblo judío (y de otras etnias y grupos sociales vulnerables) por parte del nacionalsocialismo es, sin lugar a dudas, hijo del biopoder.

Las investigaciones de Michel Foucault sobre las relaciones entre el poder y la vida se vieron truncadas por su muerte en 1984.

Precisamente en el trabajo titulado *Homo sacer*, Agamben pretende ahondar en los descubrimientos del pensador francés, especialmente en el concepto de *biopolítica* y en las preguntas que se esconden en su interior: ¿qué es la política?, ¿cuál es la relación entre la vida y la política en Occidente?

Agamben ha publicado hasta el momento cuatro volúmenes. El que aquí comentaremos —como ya lo dijimos al inicio— es el primero, titulado: *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida* (1995).¹⁰

Homo sacer u hombre sagrado es una figura del derecho romano arcaico en la que Agamben ve la clave interpretativa de la política Occidental. En este primer volumen, explica su significado y su íntima relación con el poder estatal. Asimismo, esboza los grandes temas que abordará *in extenso* en los siguientes volúmenes: el estado de excepción como el mecanismo por medio del cual el Estado se apropia de la vida de los individuos,¹¹ el campo de concentración como paradigma de la política contemporánea;¹² y la filiación teológica (específicamente trinitaria) de la distinción entre Reino y Gobierno¹³ (el poder y su ejercicio).

Esta denodada empresa es firmemente acometida por el pensador italiano haciendo uso del método *arqueológico* de Foucault,¹⁴ el cual consiste en la reconstrucción y reinterpretación de la historia de los conceptos y de las instituciones a través de la elección de *paradigmas*.¹⁵ Éstos, más que descubrimientos

⁷ *Ibid.*, p. 223.

⁸ *Ibid.*, p. 228.

⁹ *Vid. ibid.*, pp. 230-233.

¹⁰ Trad. de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, Pre-textos, 2003.

¹¹ *Estado de excepción*. Trad. de Flavia Costa e Ivana Costa. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.

¹² *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Trad. de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, Pre-textos, 2009.

¹³ *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica del poder soberano*. Trad. de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, Pre-textos, 2008.

¹⁴ *Vid. La arqueología del saber*. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. México, Siglo XXI Editores, 2007.

¹⁵ Para una explicación del método arqueológico puede verse el excelente libro del propio Agamben: *Signatura rerum. Sobre el método*. Trad. de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona, Anagrama, 2010.

aislados e históricos, son claves de lectura de la realidad que permiten neutralizar las “dicotomías que estructuran nuestra cultura”, para así poder acceder al presente (como el *Panóptico* de Foucault o el *Doble cuerpo del Rey* de Kantorowicz).

Para nuestro autor, entonces, el método no es pensamiento que inventa, sino reflexión que construye el camino recorrido, y la intuición de una verdad no es meramente el resultado de un método: es el resultado de la inteligencia, la cual debe ser capaz de retroceder en sus propias investigaciones hasta individualizar aquello que ha permanecido oscuro y no tematizado.

El paradigma utilizado por Agamben para desentrañar la esencia de la política e interpretar su historia es el *Homo sacer*. Antes de explicar en qué consiste esta llave de lectura, es preciso hacer algunas aclaraciones previas.

II. *Bios* y *zōē*

Los dos términos que los griegos utilizaron para hablar de la palabra vida fueron *bios* y *zōē*. El primero de ellos se refiere a la forma o manera de vivir propia de un individuo o de una comunidad; el segundo, por el contrario, al simple hecho de vivir, de tal suerte que, cuando Aristóteles distingue en su *Ética Nicomáquea*¹⁶ entre la vida contemplativa del filósofo (*bios theōrētikós*) de la vida de placer (*bios apolaustikós*) y de la vida política (*bios politikós*), no hubiera podido utilizar el término *zōē*.

En su *Política*,¹⁷ el Estagirita *excluye* esta vida natural del ámbito de la *polis* y la confina, como mera vida reproductiva, al terreno de la *oikos*, la casa. Para Foucault —de quien Agamben se hace eco continuamente—, esta exclusión perdió su vigencia a finales del siglo XVIII. De modo análogo, pero siguiendo un camino distinto, Hannah Arendt afirmó en su estudio sobre la condición humana (*The Human Condition*)¹⁸ que el proceso que conduce del *homo faber* al *homo laborans*, colocó en el centro de la escena política del mundo moderno a la vida biológica como tal. Agamben se extraña de que la obra de uno y otro sigan caminos paralelos pero jamás se toquen. Los agudos análisis de la pensadora de origen judío sobre los totalitarismos nunca abordaron directamente y en extenso el tema del biopoder; y el filósofo francés, por su parte, no trasladó sus investigaciones al lugar por excelencia del biopoder: los campos de concentración, tema tratado por Arendt con especial penetración. Este punto ciego mutuo fue lo que impidió, como señala nuestro autor, que estos grandes pensadores llegaran a las últimas consecuencias de sus investigaciones políticas.

La intención del filósofo italiano es precisamente vincular ambas líneas de investigación y sugerir algunas nuevas.

Decíamos arriba que, según Foucault, la conjunción de las técnicas disciplinarias (individualizadoras) y las reguladoras o biopolíticas (masificadoras) permiten al Estado tener un poder inaudito sobre sus gobernados. Agamben coincide en esto con él, pero ve un límite en su estudio del tema. El antiguo profesor

¹⁶ 1095b, 15.

¹⁷ 1252a, 26-35.

¹⁸ Vid. *La condición humana*. Trad. de Ramón Gil Novales. Barcelona, Paidós Surcos, 2005, pp. 324-337.

del Collège de France renunció a los dos modelos tradicionales de análisis del poder con vistas a construir una analítica no convencional de los modos en cómo éste penetra en el cuerpo mismo de los sujetos y en sus formas de vida. Dichos modelos son dos: el jurídico, cuya pregunta central es “¿qué es lo que *legítima al poder?*”, y el modelo jurídico institucional, que lo estudia a partir de la pregunta sobre la esencia del Estado (“¿qué es el Estado?”). Si bien este enfoque novedoso le permitió acceder a nuevas dimensiones sobre el tema que anteriormente no habían sido abordadas, el olvido de las otras dos le impidió ver con claridad el punto de intersección entre las técnicas de individualización y los procedimientos masificadores.

El punto de convergencia entre estas tecnologías del poder sólo puede vislumbrarse utilizando una teoría unitaria que incluya el enfoque jurídico, institucional y arqueológico. Uno de los resultados que arroja una investigación basada en esta teoría es que *la inclusión de la vida en el terreno político constituye el núcleo originario del poder soberano y, por tanto, es el lugar donde convergen las técnicas disciplinarias y reguladoras.*

Con base en lo anterior, nuestro autor afirma que la biopolítica es tan antigua al menos como la excepción soberana: “al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida, reanudando así (según una correspondencia tenaz entre moderno y arcaico que se puede encontrar en los ámbitos más diversos) el más inmemorial de los *arcana imperii*”.¹⁹ No existe poder soberano sin excepción, y ésta es la particular forma en cómo el Estado se apropia de la vida natural de sus gobernados. Esto significa que, *desde tiempos inmemoriales, la política occidental no ha sido otra cosa más que una biopolítica.*

Desde que Aristóteles definió la *polis* como oposición entre el vivir (*zên*) y el vivir bien (*eû zên*), sin darse cuenta —siempre según Agamben— incluyó la *zōë* en la vida políticamente cualificada. Lo que todavía tiene que ser objeto de interrogación en la definición aristotélica es “por qué la política occidental se constituye sobre todo por medio de una exclusión (que es en la misma medida una implicación) de la nuda vida”.²⁰ Esta “exclusión-inclusiva” —de la que hablaremos abajo— es la estructura de la excepción soberana (o estado de excepción), a la que el pensador italiano dedica la primera parte del libro.

Si la inclusión de la vida en la política es antiquísima, ¿qué es entonces lo peculiar de la biopolítica moderna? Escuchemos a nuestro autor: “el hecho de que, en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situado originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que inclusión y exclusión, externo e interno, *bios* y *zōë*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación”.²¹

Las categorías básicas de la política occidental no son, entonces, las de amigo-enemigo (como sostuvo Carl Schmitt);²² más esenciales resultan aún las

¹⁹ G. Agamben, *op. cit.*, *supra*, nota 10, p. 16.

²⁰ *Idem*.

²¹ *Ibid.*, pp. 18-19.

²² Cf. Carl Schmitt, “El concepto de lo político”, en Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política*. Pról. y selec. de textos de Héctor Orestes Aguilar. México, FCE, 2004, pp. 167-223.

de *bios* y *zōē*. Y la aportación específica del Estado contemporáneo es hacerlas indiscernibles, al punto que la nuda vida ya no sólo sea el objeto de la política, *sino también su sujeto*.

III. *Homo sacer*. La sacralidad de la vida

Hemos hablado de la nuda vida, hemos dicho que es aquella que se refiere al simple hecho de vivir. Pero ¿cuál es su significado en relación con el poder soberano? Agamben nos da la respuesta: la nuda vida es la que cualquiera puede dar muerte pero es insacristable; la vida del *homo sacer*.

En su tratado *Sobre la significación de las palabras*, Festo²³ define al *homo sacer* como aquel hombre que ha sido juzgado por un delito; no es lícito sacrificarlo, pero quien lo mate, no será condenado por homicidio. Parecería contradictorio conceder el carácter de “sagrado” a un delincuente que ha sido abandonado por las leyes humanas y divinas, pues tal calificativo, al menos hoy en día, se utiliza para hablar de alguien que es digno de veneración por su carácter divino o su estrecha relación con la divinidad.²⁴ Sin embargo —nos dice Agamben—, el significado prístino de esta palabra hace referencia a una *exclusión* que, al mismo tiempo, es *inclusiva*. Nos explicamos. El *homo sacer* se encuentra excluido de la protección que le brinda la ley civil y religiosa, pero ambas, al excluirlo (retirándole su protección), lo incluyen indirectamente: la primera, determinando que cualquiera puede tomar su vida sin cometer delito alguno; la segunda, prohibiendo que su vida sea ofrendada a los dioses (dándole carácter de insacristable). El hecho de que la legislación (religiosa y civil) explique qué es el hombre sagrado y las acciones que se permiten o se prohíben hacer con él, es una inclusión a partir de su exclusión.

La vida sagrada es aquella que tiene el carácter de insacristable y que, sin embargo, cualquiera puede dar muerte. Para nuestro pensador, el estudio de lo sagrado a partir de su ambigüedad —como lo hacen muchos estudios actuales—, no logra dar cuenta del fenómeno político-jurídico a que se refiere la acepción más antigua del término *sacer*. “Lo que define la condición del *homo sacer* no es, pues, tanto la pretendida ambivalencia originaria de la sacralidad que le es inherente, como, más bien, el carácter de la doble exclusión en que se encuentra apresado y de la violencia a que se halla expuesto”.²⁵ El lugar propio del hombre cuya vida se ha vuelto sagrada está más allá del derecho penal y del sacrificio, en una zona de indiferenciación a la que ha sido confinado irremediablemente por el mandato soberano.

Según Agamben, y ésta es una de las tesis centrales del libro, “el espacio político de la soberanía se ha constituido, pues, a través de una doble excepción, como una excrecencia de lo profano en lo religioso y de lo religioso en lo profano, que configura una zona de indiferenciación entre sacrificio y homicidio”.²⁶ Siendo esto así, la soberanía ha de definirse “*como la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, ex-*

²³ Citado por G. Agamben en *op. cit.*, *supra*, nota 10, p. 93.

²⁴ Es la definición que aparece en el *Diccionario de la lengua* de la Real Academia Española.

²⁵ G. Agamben, *op. cit.*, *supra*, nota 10, p. 108.

²⁶ *Ibid.*, pp. 108-109.

puesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera".²⁷

Como se echa de ver, el *homo sacer* es el único paradigma capaz de explicar la esencia y el funcionamiento del poder soberano. Todo poder político se constituye a través de una *sacratio* o consagración, es decir, la creación de una vida que ha sido abandonada por la ley, pero en cuyo abandono se encuentra incluida en ella. Y esta *sacratio* se realiza a través del bando soberano, por lo que al hombre sagrado también se le puede llamar *banido*.

¿Qué es el bando soberano? El edicto solemne por medio del cual el Estado declara el estado de excepción, y cuya finalidad es la suspensión del amparo de las leyes. Banido es el hombre que ha sido expulsado ("excepcionado") de la zona de protección de la ley en virtud de una declaratoria estatal y que por ello se encuentra expuesto a la muerte. Quien decida matarlo queda eximido, por el bando soberano, de la comisión de un delito.

Aquí toma todo su sentido la definición que da Schmitt de soberanía —a la que acude Agamben en diversas ocasiones—: "es soberano quien decide el estado de excepción".²⁸ El fundamento de la soberanía es la excepción, y el producto original de ésta es la nuda vida. De ahí el interés de Agamben por dedicarle un estudio aparte al "estado de excepción".

Una vez expuesto esto, estamos en posibilidad de comprender cuál es el objeto y el sujeto de la biopolítica. No es la simple vida natural (*zōē*), sino la vida expuesta a la máxima violencia el elemento político originario. ¿Qué significa que la nuda vida no sólo sea objeto sino también el *sujeto* de la biopolítica? La respuesta a esta pregunta constituye, a mi modo de ver, uno de los puntos más interesantes del libro.

Hemos visto que la inclusión de la vida ha acompañado a la política occidental desde su albor. Esto ha hecho que el biopoder sea tan connatural a los seres que la ejercen y la padecen, que les ha sido casi imposible tematizarlo. Unos y otros están inmersos en sus aguas y no lo saben. Ha sido un medio tan natural y evidente, que se ha trocado incuestionable. Y si bien los que lo padecen han ido tomando progresivamente conciencia de ella y la han denunciado, los que lo ejercen no son capaces de caer en la cuenta de su arraigada tradición; no son capaces de ver que sus acciones no son originales: son parte de un proceso que los antecede y los sucederá. Siguen actualizando el arcano de poder más constante y antiguo de todos, y son inconscientes de ello.

Prima facie, resulta evidente la diferencia entre el objeto y el sujeto del biopoder: el primero (el ciudadano o gobernado) lo sufre y el segundo (el soberano) lo ejerce. No obstante, si se mira con mayor atención, se puede caer en la cuenta de que comparten características esenciales que los aproximan al punto de identificarlos.

En primer lugar, los dos están excluidos de una muerte normal: el asesinato de un *homo sacer* no constituye delito alguno; y, de manera análoga, la muerte de un soberano siempre ha sido considerada como un delito especial, *distinto* del homicidio común y corriente, por eso acarrea una pena mayor. Aquí lo importan-

²⁷ *Ibid.*, p. 109.

²⁸ C. Schmitt, "Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía", *op. cit.*, *supra*, nota 22, p. 23.

te, según Agamben, no es tanto que en un caso no haya delito y que en el otro sí lo haya y de forma agravada (lo cual parecería distanciarlos), cuanto que, en ambos, la muerte queda excluida de la norma (lo normal).

En segundo lugar, lo que aproxima la vida del hombre sagrado y la del soberano es la indistinción que se realiza en su persona entre lo público y lo privado. El soberano —pensemos en los reyes franceses absolutos o en los emperadores romanos—, por ser una figura que posee el aurea del poder, no tiene vida privada: todos sus actos son, de cierta manera, actos de gobierno. Con el *homo sacer* ocurre otro tanto: al estar expuesto a la orfandad absoluta de las leyes y a la consecuente violencia que esto acarrea, su vida pierde todos los rasgos de privacidad. Y lo anterior, en el terreno jurídico, se traduce como la imposibilidad de discernir en sus vidas entre el hecho y el derecho. Toda obra y orden de un gobernante absoluto —el caso de Hitler es paradigmático— se convierte *ipso facto* en derecho; es derecho. A su vez, y en perfecta correspondencia (de arriba abajo y viceversa), toda crueldad que se comete en contra de un hombre sagrado —por ejemplo, los habitantes de los Lager nazi— queda amparada inmediatamente por el derecho o, lo que es lo mismo: se troca en derecho.

La vida desnuda del soberano y del hombre bajo su imperio, aunque aparentemente distintas, se corresponden como el cóncavo y el convexo. Su diferencia les permite embonar a la perfección.

En un nivel distinto, la nuda vida ha sido considerada modernamente como sujeto y objeto del poder político. Según Agamben, desde que la modernidad puso por base del Estado el nacimiento de los individuos —hecho que con anterioridad no era en absoluto político, sino que únicamente implicaba una sujeción a las leyes del lugar donde se nacía—, dando paso a la Nación (palabra que proviene del latín *nascere*, nacer), y atribuyó la soberanía a cada uno de los “ciudadanos” que forman parte de él, la nuda vida quedó atrapada en lo político como su esencia. La gran paradoja de todas las teorías políticas modernas es que el mismo ciudadano, o sea, el que tiene que estar sujeto a las leyes, es el que tiene, *al mismo tiempo*, la capacidad de crear, modificar y suspender las leyes: se ha convertido en el soberano. “El sujeto de la soberanía” (*subjectus suprea-neus*: el que está por debajo y por arriba) es el oxímoron que define la biopolítica moderna. Y la mejor metáfora para representar esto es el *Leviatán* de Hobbes, cuyo cuerpo está formado por todos los cuerpos de los individuos. Son precisamente los cuerpos de los súbditos, absolutamente expuestos a la muerte —para Hobbes la igualdad de los hombres se debe a que sus cuerpos están todos por igual expuestos a la muerte, son igualmente vulnerables—, los que forman el nuevo cuerpo político de Occidente.

Ahora bien, la inclusión de la vida desnuda por medio del bando soberano ha sido una tradición en Occidente. Sin embargo, el siglo XX, más que ningún otro, ha exhibido las perversas consecuencias últimas de la biopolítica: los campos de concentración. Son éstos, según Agamben, los que constituyen el paradigma biopolítico de la modernidad. Expliquemos esto.

Siguiendo el método arqueológico, el pensador italiano toma el concepto “campo de concentración” y lo arranca de sus particularidades históricas, a fin de descubrir cuáles son sus elementos esenciales. Esto le permite utilizarlo como el paradigma que explique la política contemporánea. En vez de deducir la definición de campo concentración a partir de los acontecimientos que ahí tuvieron

lugar, parte de forma inversa: se pregunta directamente qué es un campo y cuál es su estructura jurídico-política. Un campo de concentración es, *esencialmente*, un lugar delimitado geográficamente en el cual el estado de excepción se ha convertido en la regla general. ¿Hay, hoy en día lugares que cumplan con estas características? Sí, en casi todos los países occidentales existen este tipo de espacios. Agamben aduce varios ejemplos: el estadio de Bari, en Italia, que en 1991 sirvió como un campo de concentración para que la policía amontonara provisionalmente a los inmigrantes clandestinos albaneses antes de reexpedirlos a su país; las zonas de retención (*zonas d'attente*) en los aeropuertos internacionales franceses, en los cuales retienen a los extranjeros que solicitan el reconocimiento del estatuto de refugiado; y la base naval estadounidense en Guantánamo, donde se encuentran muchos detenidos sin juicio y donde, además, no hay nada que asegure que se los trate conforme a derecho.

En todos estos casos se delimita un espacio en el que el orden jurídico normal queda suspendido de hecho y en el cual, “que se cometan o no atrocidades no es algo que dependa del derecho, sino sólo del civismo y del sentido ético de la policía (o el ejército) que actúa provisionalmente como soberana”. Una vez que se ha roto el antiguo *nomos* que regía la política hasta antes de la Primera Guerra Mundial, el cual se basaba en el nexo fundacional entre una determinada localización y un determinado ordenamiento (como sostiene Carl Schmitt),²⁹ mediado por la regla de nacimiento para la adscripción del individuo en el Estado, la única forma para seguir incluyendo la vida en la política es a través de los campos de concentración. De ahí que Agamben los considere el nuevo *nomos* de lo político. “La creciente desconexión entre el nacimiento (la nuda vida) y el Estado-nación es el hecho nuevo de la política de nuestro tiempo y lo que llamamos campo de concentración es precisamente tal separación. [...] El campo de concentración, que ahora se ha instalado sólidamente en ella (la ciudad) es el nuevo *nomos* biopolítico del planeta”.

Aquí se ve por qué nuestro autor considera que las democracias contemporáneas y los totalitarismos están más cerca de lo que comúnmente se cree. Ambas posturas políticas tienen como punto en común la base fundamental de sus idearios: la nuda vida. No es de extrañar, entonces, la rápida conversión de países totalitarios en democracias y viceversa: aunque en la superficie parecen radicalmente distintas, ambas comparten un secreto inconfesado: la biopolítica.

IV. La biopolítica y los derechos humanos

Agamben dedica uno de los capítulos de su trabajo a hablar sobre los derechos humanos. Como se puede deducir fácilmente de lo expuesto con anterioridad, su postura frente a este tema es del todo crítica.

En la segunda parte de su estudio sobre los totalitarismos dedicado al imperialismo, Hannah Arendt dedica un capítulo al problema de los refugiados, titulado: “La decadencia del Estado-nación y el fin de los derechos humanos”.³⁰ Este

²⁹ Cf. C. Schmitt, “El *nomos* de la tierra. El derecho de gentes del *Jus publicum europaeum*”, *op. cit.*, *supra*, nota 22, pp. 463-500.

³⁰ *Los orígenes del totalitarismo. 2. Imperialismo*. Trad. de Guillermo Solana. Madrid, Alianza Editorial, 2002.

título parece emparentar el destino del Estado-nación con el de los derechos humanos, de suerte que si el primer concepto ha caído en una crisis estable desde hace ya varios decenios, el segundo habría de correr la misma suerte.

Según la autora de origen judío, la figura que debía encarnar por excelencia los derechos del hombre ha sido la que ha demostrado las antinomias de este concepto: el refugiado. La concepción de los derechos humanos fundada en la creencia de un Hombre como tal, “se vino abajo tan pronto como los que la propugnaban se vieron confrontados por primera vez a hombres que habían perdido toda cualidad y relación específicas, excepto el puro hecho de ser humanos”.³¹

Cuando apareció un hombre desprovisto de cualquier defensa nacional, privado de toda nacionalidad, quedó exhibida la incapacidad de los supuestos derechos sagrados e inalienables de configurarse con independencia de los derechos civiles que asegura un Estado particular.

Hannah Arendt no va más allá de unas pocas aunque esenciales referencias sobre el íntimo lazo que une al Estado-nación y los derechos humanos, y quizá por eso su pensamiento, en este punto, no ha tenido continuidad.

Desde el final de la Segunda Guerra Mundial se han multiplicado las declaraciones, tratados y convenios de carácter supranacional, que versan sobre los derechos del hombre. Parece llegado el tiempo —denuncia Agamben— de dejar de estimar estas declaraciones como meras proclamaciones gratuitas de valores eternos metajurídicos, tendentes (sin mucho éxito en verdad) a vincular al legislador al respeto de principios éticos eternos, para pasar a considerarlas según lo que constituye su función histórica real en la formación de los Estado-nación moderno. *Las declaraciones de derechos representan la figura originaria de la inscripción de la vida natural en el orden jurídico-político del Estado moderno.*³²

Agamben sostiene que en el Antiguo Régimen la vida natural era políticamente indiferente, y en el mundo clásico, como ya apuntamos al hablar de Aristóteles, se distinguía claramente —al menos en apariencia— de la vida propiamente política (*bíos*). En la modernidad, en cambio, la vida se convierte en el fundamento explícito³³ del Estado.

La Declaración francesa de 1789 muestra a las claras que el simple hecho del nacimiento es la fuente de todos los derechos. El artículo primero reza así: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”. Aún resulta más contundente la formulación hecha por La Fayette en el proyecto de Declaración que escribió el 11 julio de 1789: “Todo hombre nace con derechos inalienables e imprescriptibles”. Por tanto, el titular de los derechos fundamentales es la nuda vida. La política que vuelca todo su interés por la vida de los ciudadanos, al grado de colocarla como la base de la normatividad, la legitimidad estatal y, en última instancia, de la soberanía, fue posible gracias a las proclamas solemnes y universales de derechos hechas en el siglo XVIII.

Por otra parte, la vida desnuda que da nacimiento al Estado se convierte inmediatamente en ciudadanía, esto con la finalidad de que los derechos que se le reconocen puedan ser “conservados”. Dice el artículo segundo de la Declaración

³¹ *Ibid.*, p. 434.

³² *Vid.* G. Agamben, *op. cit.*, *supra*, nota 10, p. 152.

³³ Decimos “explícito” porque, según lo que hemos expuesto del pensamiento de Agamben, la vida ha sido el fundamento implícito (secreto) del Estado desde la Antigüedad.

de los Derechos del Hombre y del Ciudadano: “La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre”.

Los hombres nacen libres, y es esta libertad la condición de posibilidad del Estado, de ahí que sea en los ciudadanos donde se finque la sede de la soberanía. Como consecuencia lógica de los dos artículos anteriores, el tercero reza: “El principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación. Ningún cuerpo, ningún individuo, pueden ejercer una autoridad que no emane expresamente de ella”. Recordemos que nación proviene de *nascere*, nacer, como indicamos arriba.

Para los medievales y los clásicos la soberanía tenía un origen divino; por el contrario, en el Nuevo Régimen se considera que la soberanía reside en el conjunto de nacidos. Las declaraciones de derechos humanos, al politizar la vida natural, son entonces el lugar donde se realiza este tránsito. El súbdito se convierte en ciudadano, y este cambio implica que el nuevo titular del poder estatal es la nuda vida. He aquí la génesis del Estado-nación.

Como se echa de ver, la ficción sobre la que descansa el Estado-nación es que el *nacimiento* se haga sin solución de continuidad *nación*, de suerte que entre los dos términos no pueda haber separación alguna.

No es posible comprender el desarrollo de la vocación biopolítica del Estado moderno en los siglos XIX y XX, si se olvida que en su base no está el hombre como sujeto libre y consciente, sino, sobre todo, su nuda vida, el simple nacimiento que, en el paso del súbdito al ciudadano, es investida como tal con el principio de soberanía.

Antes de la modernidad, se ingresaba a la esfera de la política por una decisión libre; además, sólo los ciudadanos cualificados eran candidatos para formar parte de su estructura burocrática y, por tanto, para ser detentadores de la soberanía. Ahora, en cambio, la vida del hombre está politizada desde su inicio: se convierte en ciudadano (titular de la soberanía) sin elección alguna. Desaparece la distinción entre el principio del nacimiento y el principio de la soberanía, total para la política clásica y medieval.

La función histórica de las declaraciones fue esencialmente la inclusión de la vida en la política. El nazismo y el fascismo, dos movimientos biopolíticos en sentido propio, es decir, que hacen de la vida el objeto y el sujeto de la decisión soberana, surgen una vez que, tras la convulsión de los fundamentos geopolíticos causados por la Gran Guerra, se hace evidente la ruptura entre nacimiento y nacionalidad, generándose una crisis duradera del Estado. Tal evidencia se dio especialmente por la aparición de los refugiados: individuos a los que habían desnudado de su nacionalidad o que se presentaban en un Estado que no los vio nacer, y pedían su protección.

En este punto vale la pena detenerse y exponer con brevedad el pensamiento de Hannah Arendt sobre el papel que han jugado los refugiados en la crisis duradera no sólo del Estado-nación, sino de los propios “derechos del hombre”. Esto nos permitirá comprender de mejor manera la conexión histórica (que no ideológica) que existe entre ellos y la biopolítica extrema del nacionalsocialismo y del fascismo.

La Declaración francesa apela al “Hombre” como principio de todo derecho. Ya no es Dios quien concede su especial dignidad a los individuos; ahora son

ellos mismos los que, por el simple hecho de existir, son dignos (poseen la dignidad).

A finales del siglo XVIII, muchos hombres ya no se encontraban en los territorios donde habían nacido, por lo que resultaba necesario que existiera un aseguramiento de sus derechos más allá de las fronteras nacionales. Ésta fue la función que llevaron a cabo las declaraciones. En la nueva sociedad secularizada e individualista, los hombres ya no estaban seguros de esos derechos fundamentales y sociales que en el pasado habían sido garantizados por las fuerzas sociales y religiosas, las cuales se encontraban al margen del orden político, y, como consecuencia, se necesitaba apelar a un nuevo fundamento que no dependiera más que de sí mismo para hacerse efectivo: tal fundamento fue la misma *Humanidad* o el *Hombre*. Por eso, la opinión general a lo largo del siglo XIX, era que los derechos humanos tenían que ser invocados ahí donde los individuos necesitaban de protección frente a la nueva soberanía estatal y la nueva arbitrariedad de la sociedad.

El “Hombre” en sí mismo se convertía pues en la nueva fuente y objeto último de los derechos humanos, por lo que no se era necesaria otra instancia o autoridad para su establecimiento y protección. De ahí que se les considerase “inalienables”, irreducibles y no deducibles de otros derechos. Además, como todas las leyes se fundaban en ellos, no se consideró necesario ningún ordenamiento especial para asegurarlos. “El Hombre aparecía como el único soberano en cuestiones de la ley, de la misma manera que el pueblo era proclamado como el único Soberano en cuestiones de Gobierno”.³⁴

Desde que se pensó al ser humano como un ser libre, individual y autónomo, cuya dignidad le era ínsita, sin referencia a ningún orden circundante y distinto de sí mismo, desapareció como miembro de una comunidad. Pero esto, indudablemente, era una simple ficción. La gran paradoja que acompañó a las declaraciones desde su nacimiento fue referirse a un ser humano en abstracto, el cual no parecía existir en parte alguna.

¿Qué es el Hombre? Según Arendt, una vez que la cuestión de los derechos humanos se vio inextricablemente unida con la cuestión de la liberación nacional, pues sólo la soberanía popular era capaz de garantizarlos, el pueblo y no el individuo se convirtió en la imagen del Hombre. Así, para la Revolución francesa, la Humanidad (o el Hombre) era concebida como la familia de naciones, y no como el individuo real. Esto dio paso a la identificación entre los derechos del hombre y los derechos nacionales.

Ahora bien, ¿qué ocurría con aquellos hombres que no pertenecían a comunidad alguna o que habían perdido su nacionalidad y, por tanto, no había ningún gobierno que se hiciera cargo de ellos? Quedaban desprotegidos del todo. A pesar de que los derechos humanos habían surgido con la vocación de ser valores que se tenían que fomentar y proteger por encima de cualquier otra cosa, no importando la nacionalidad ni la religión ni la raza, cuando faltó una instancia nacional que se hiciera cargo *realmente* de su protección, como en el caso de los apátridas, tales derechos se convertían en puras bagatelas. O dicho en otros términos: sin un gobierno o una comunidad a la cual pertenecer, los derechos humanos eran irrealizables.

³⁴ H. Arendt, *op. cit.*, *supra*, nota 30, p. 423.

Pero ¿no se supone que precisamente los derechos del hombre se habían promulgado para proteger a aquellos que no tenían ninguna otra instancia a la que acudir cuando se atentara contra su dignidad? En el momento en que apareció un hombre actualizaba los supuestos por los cuales se habían promulgado solemnemente los derechos humanos, se cayó en la cuenta de la irrealidad de éstos más allá de las soberanías nacionales.

De ahí que los apátridas, sostiene Arendt, estuviesen tan convencidos como las minorías de que la pérdida de derechos nacionales se identificaba con la pérdida de los derechos humanos. A partir de esa toma de conciencia, todas las minorías desplazadas —hasta nuestros días— han apelado insistentemente a su propia comunidad nacional. El ejemplo por excelencia de esto son los refugiados. Ellos fueron uno de los primeros grupos en insistir en su pertenencia a una nación y en defenderse contra los intentos de unirlos con los apátridas y, para lograrlo, han creado una violenta conciencia de grupo, a fin de clamar por sus derechos únicamente como polacos, judíos, alemanes, etcétera.

Y esto ha ocurrido hasta en las situaciones más extremas. Escuchemos a nuestra autora:

Ni antes ni después de la Segunda Guerra Mundial invocaron las mismas víctimas los derechos fundamentales, que de forma tan evidente les eran negados, en sus muchos intentos de hallar una salida al laberinto de alambradas al que les había empujado los acontecimientos. Al contrario, las víctimas compartían el desdén y la indiferencia de las potencias por cualquier intento de las sociedades marginales por erigir una aplicación de los derechos humanos en sentido elemental o general.³⁵

Ya desde el siglo XIX invocar los derechos fundamentales era una forma superficial de defender a los individuos que se veían amenazados por el creciente poder del Estado y de mitigar la nueva inseguridad social producto de la revolución industrial. En el siglo XX —sostiene Arendt—, adquirieron una nueva connotación: ser el *slogan* habitual de los protectores de los indefensos o menos privilegiados, un nuevo tipo de ley adicional, un derecho de *excepción* para aquellos que no tenían nada mejor a lo que recurrir.

En efecto, al ser un derecho de excepción, presuponen una vida “excepcionada”, una nuda vida.

Los apátridas o fuera de la ley siempre han existido. Mas con el advenimiento de los Estado-nación modernos —donde el nacimiento se convierte inmediatamente en Nación, y el nacido cede el paso al “ciudadano”— la capacidad de insertarse en una nueva comunidad se trocó imposible. En el Antiguo Régimen muchas personas perdían su identidad nacional; no obstante, podían asimilarse a un nuevo territorio, a un nuevo entramado social, porque no existía, como en la modernidad, una rígida y meticulosa organización política de toda la vida.

Además de la pérdida de una comunidad, los fuera de la ley pierden la protección del Gobierno. Esto, en términos prácticos, significa que los instrumentos internacionales y los tratados de reciprocidad entre los Estados pierden toda su fuerza de defensa, ya que todos ellos presuponen un ciudadano *normal*, un sujeto con un estatus legal previo que lo acompaña a donde se dirija. La efectividad

³⁵ *Ibid.*, p. 425.

de los derechos humanos estriba, pues, *en la pertenencia a una comunidad y en la posesión de una nacionalidad.*

Lo que resulta calamitoso para un fuera de la ley no es tanto la pérdida de ciertos derechos, como pueden ser la propiedad, la libertad o la consecución de la felicidad, cuanto el desarraigo de cualquier sociedad, pues tal desarraigo es la primera y auténtica causa de la violación de todos sus demás derechos. O dicho otra manera: todos estos derechos —libertad de expresión, igualdad ante la ley, propiedad, etcétera— fueron fórmulas concebidas para resolver problemas *dentro de una comunidad.*

El espíritu universalista que inspiró las declaraciones de derechos humanos implicó necesariamente la idea de un hombre abstracto, universal. Y si bien esto no representó ningún problema mientras todos los hombres pertenecían, de una manera u otra, a un Estado, porque de la mano de las buenas intenciones plasmadas en estas solemnes actas iba siempre la calidad de “ciudadano”, cuando las estructuras políticas de los países comenzaron a volverse rígidas y las nacionalidades se convirtieron en un elemento constituyente de la propia identidad, aquellos que se encontraban en el supuesto que las declaraciones habían establecido, hombres desnudos, desprotegidos de cualquier otra cosa que no fuesen esos derechos humanos, comprobaron que éstos no tenían ningún valor real fuera de las estructuras estatales. Es por esto que, hasta nuestros días, no queda del todo clara la diferencia entre derechos del ciudadano (civiles y políticos) y derechos humanos.

El auténtico problema del hombre desnudo, *homo sacer* o fuera de la ley (modelo de las modernas declaraciones de los derechos del hombre), no es la falta de reconocimiento de igualdad frente a la ley, sino el hecho de que, para él, no existe ley alguna. *Se halla en un continuo estado de excepción.* Y tal estado es el que presuponen las declaraciones. De ahí que Arendt hable de ellas como “*un derecho de excepción para aquellos que no tiene nada mejor a qué recurrir*”,³⁶ como ya lo mencionamos arriba.

Lo más irónico es que tales hombres pueden disfrutar de algunos de estos derechos, y sin embargo, encontrarse en la máxima desprotección y sufrir la peor inhumanidad. Sí, viven, pero su vida pende únicamente de la caridad y no del derecho. Pueden tener libertad de movimientos, pero esta libertad no les da el derecho de residencia. Pueden dar su opinión; no obstante, nadie les presta oído porque a nadie le interesa lo que piensan.

“La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas las opiniones y efectivas las acciones”.³⁷ El lugar donde se hace significativo el ser humano es la comunidad. Sin embargo, esto jamás fue mencionado por declaración alguna. Si se pertenece a una comunidad, se pueden perder todos los derechos consagrados en las declaraciones y seguir siendo humano: conservar la dignidad; en cambio, lo contrario es falso: sin un arraigo comunitario, se pierde la humanidad, pese a tener “derechos”, los cuales no tienen ningún valor y efectividad.

³⁶ *Ibid.*, p. 425.

³⁷ *Ibid.*, p. 430.

Fue imposible para la modernidad darse cuenta de esto porque su modelo de hombre era el individuo libre y aislado, desde el cual se derivaban todos los derechos. El factor decisivo es que estos derechos y la dignidad humana que confieren tendrían que seguir siendo válidos aun si sólo existiese un ser humano en la Tierra, pues son independientes de la comunidad humana y han de seguir siendo válidos a pesar de que el correspondiente ser humano sea expulsado de su comunidad. “Los derechos históricos fueron reemplazados por los derechos naturales, la Naturaleza ocupó el lugar de la Historia y se supuso tácitamente que la Naturaleza resultaba menos extraña que la historia a la esencia del Hombre”.³⁸ Ahora bien, hoy estamos mejor cualificados para determinar el supuesto valor de esa “Naturaleza”. Las ciencias naturales han descubierto que las leyes que los antiguos y modernos podían derivar de ésta, no eran otra cosa que una proyección de categorías intelectuales (pues la naturaleza se despliega a través de procesos azarosos), y la psicología y la filosofía hermenéutica han demostrado sobradamente que no existe una Naturaleza, sino varias construcciones subjetivas según los tiempos y las sensibilidades vitales; no se pueden presuponer un objeto de conocimiento y un sujeto cognoscente constante e idénticos en el tiempo, pues uno y otro son creaciones que dependen de la historia y, por tanto, cambian continuamente.

El hombre de nuestro siglo y del pasado ha logrado emanciparse de la Naturaleza tanto como el hombre moderno lo hizo de la Historia. La *Humanidad* se ha convertido en el nuevo criterio ético para comprender al hombre y a sus derechos; ha tomado el papel que antaño se atribuyó a la Historia y a la Naturaleza. El problema es que la configuración de los Estado-nación, basada en leyes y normas rígidas para conceder la nacionalidad, deja a varios individuos fuera de la Humanidad, y pese a las declaraciones, los tratados bienintencionados entre naciones y la existencia de los organismos internacionales dedicados a la protección de los derechos humanos, no hay una forma efectiva de hacerlos cumplir. No existe, aun en nuestros días, un organismo u esfera que se encuentre por encima de las soberanías nacionales, y éstas actúan teniendo por único criterio de valor su propio interés; el interés de su Humanidad.

Esto último, según Arendt, hace que lo justo termine por identificarse con lo útil. Los crímenes contra los derechos humanos, que se han convertido en una especialidad de los regímenes totalitarios, pueden ser siempre justificados por el pretexto de que lo justo equivale a lo bueno o útil para el conjunto indiferenciado de sus partes. (El lema de Hitler de que justo es lo que es bueno para el pueblo alemán es sólo la fórmula vulgarizada de una concepción de ley que puede encontrarse en todas partes y que en la práctica únicamente será ineficaz mientras pervivan en las constituciones tradiciones más antiguas.)³⁹

Arrogarse el concepto de Humanidad, que no tiene otro contenido más el que cada Estado fuerte le quiera otorgar, permite legitimar todo tipo de atrocidades. En este punto coinciden Arendt y Schmitt, quien sostenía que el concepto de “humanidad” —de manera semejante al de “pacifismo”— permite a los sobera-

³⁸ *Ibid.*, p. 432.

³⁹ *Ibid.*, p. 433.

nos hacer cualquier cosa en su nombre.⁴⁰ ¿Qué hace que un ser humano, una raza, un grupo social específico (los refugiados, por ejemplo) pertenezca a la Humanidad? Idealmente, como señalan las declaraciones de derechos humanos, el simple hecho de ser hombres; no obstante, *de facto*, la pertenencia a la Humanidad pende de la decisión de un Estado soberano, pues es éste —por ser la última instancia de decisión, después de que Dios y las religiones han perdido cualquier tipo de competencia política— el único que puede llegar a decidir, basado en criterios de utilidad —como la seguridad nacional— *consagrar* a un hombre o a un grupo de hombres asentados en su territorio; expulsarlos de la Humanidad, *hacerlos banidos*.

Una visión basada en la supuesta existencia de un ser humano como tal se fracturó en el momento en el que las personas que afirmaban creer en ella se enfrentaron por vez primera con personas que habían perdido todas sus cualidades y relaciones específicas. “El mundo no halló nada *sagrado* en la abstracta desnudez humana”.⁴¹

Aquí se ve claramente hasta qué punto el concepto “sagrado” se ha tergiversado a lo largo de la historia, como asevera Agamben. Esta última cita de la obra de Arendt, en el contexto en el que está escrita, es verdadera. Sin embargo, conociendo el significado oculto de la “*sacratio*”, habría que modificarla, y decir: en la *sagrada* desnudez humana, el mundo no encontró nada que fuera digno de respeto. Entender este punto es de suma importancia: precisamente porque el valor de la vida se ha juzgado a partir de lo *sagrado*, es decir, *a partir de una doble exclusión-inclusiva*, es que la vida ha quedado desnuda y se ha convertido en el objeto (y sujeto) por antonomasia de la política en Occidente. Y este hecho, que es crucial para entender la función histórica de las declaraciones, ha quedado velado hasta para mentes preclaras como la de Arendt, revelando así lo difícil que resulta tomar conciencia de la biopolítica.

La variación en el significado de lo sagrado no es en absoluto accidental. Denota la asimilación lenta y positiva de la nuda vida como fuente y fin del Estado. Esta trasmutación de un concepto negativo en un positivo es inquietante. Trae a nuestra memoria aquella otra denuncia hecha por René Girard⁴² sobre cómo los mecanismos victimarios (*que eran la causa de lo “sagrado”*) sobre los que se constituyeron todas las sociedades arcaicas, y que eran explícitamente perversos (como los sacrificios humanos), han pervivido hasta nuestros días —tomando formas diversas formas aparentemente inocuas— y se encuentran de forma estable en muchas de nuestras instituciones (la universidad, la empresa, la fábrica, etcétera). Sería interesante un estudio que mostrara la profunda relación entre estos dos fenómenos ocultos, que bien podrían ser las dos caras de una misma moneda.

Apelar a la mera vida, a la desnudez abstracta de ser nada más que un humano, *es el mayor peligro que se puede cernir sobre un individuo, pues esto significaría que ha sido abandonado por todas las estructuras naturales, sociales, jurídicas y políticas que tenían la capacidad de protegerlo. Ésta es la situa-*

⁴⁰ C. Schmitt, *op. cit.*, *supra*, nota 22, p. 201.

⁴¹ *Ibid.*, p. 434.

⁴² Son muchos los libros de Girard donde se denuncia esto. Nosotros remitiremos al que, a nuestro modo de ver, se dedica *in extenso* al tema: *La violencia y lo sagrado*. Trad. de Joaquín Jordá. Barcelona, Anagrama, 1983.

ción que está prevista en las declaraciones; ese hombre desnudo es el que en ellas se exalta y se pretende amparar. Pero la cruelísima historia del siglo XX nos ha enseñado que *si un hombre ha llegado al punto de ser sólo un hombre ha perdido las verdaderas cualidades que hacen posible que otras personas lo traten como a un semejante.*

Ésta es la situación del *homo sacer*, del hombre que se convertido en animal para los demás y en el que ya difícilmente se pueden adivinar rasgos de su extinta dignidad.

La mera vida, esto es, “todo lo que nos es misteriosamente entregado por el nacimiento y que incluye la forma de nuestros cuerpos y el talento de nuestras mentes”, sólo puede ser justipreciada en la esfera de la vida privada; únicamente “en la enorme e incalculable gracia del amor” la desnudez del ser humano toma su verdadero sentido. La fragilidad de la *zōē* encuentra su verdadero y único amparo en la afirmación gratuita del otro: “quiero que seas” (*volo ut sis*), decía Agustín de Hipona, y esta voluntad amante, si es verdadera —sostiene Arendt—, es incapaz “de dar razón particular para semejante afirmación suprema e insuperable”.⁴³

Cuando el simple hecho de vivir abandona el *oikos* (el hogar, esa esfera privada por excelencia) y se constituye como el primer principio político, el hombre “comienza a pertenecer a la raza humana de la misma manera que los animales pertenecen a determinada especie animal”.⁴⁴

¿No es verdad que el concepto “población” —analizado agudamente por Foucault, como ya tuvimos oportunidad de exponer arriba— estudia al hombre como un simple caso más de su especie? Para las estadísticas poblacionales lo importante no es la persona entendida desde su pertenencia a una comunidad, sino el individuo aislado que representa un valor numérico abstracto que revela un comportamiento abstracto. Este número, al generalizarse, da como resultado los patrones de comportamiento de una población en particular. Lo grave del asunto es que todos los Gobiernos aprovechan los datos arrojados por las estadísticas para tomar decisiones soberanas. Algo semejante ocurre con el voto y con todos los actos estatales —que no políticos, pues éstos, si hoy en día quieren ser auténticos, tienen que ser extraestatales (pensemos en los movimientos sociales)— en los que participa la “población”.

La autora cierra su ensayo con una nota al pie de página que aproxima sus intuiciones con las de Agamben. Después de afirmar que el auténtico peligro para la política contemporánea estriba “en que una civilización global e interrelacionada universalmente puede llegar a producir bárbaros en su propios medio, obligando a millones de personas a llegar a condiciones que, a pesar de todas las apariencias, son las condiciones de los salvajes”,⁴⁵ apunta una última nota donde afirma que la moderna expulsión de individuos de la Humanidad tiene consecuencias mucho más radicales que la antigua costumbre medieval de la proscripción, la cual colocaba la vida del proscrito a merced de cualquiera. También señala que la excomunión en la época merovingia implicaba no sólo la muerte eclesiástica, sino igualmente la muerte civil.

⁴³ H. Arendt, *op. cit.*, *supra*, nota 30, p. 436.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 437.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 438.

Estas dos figuras, la *proscripción* y la *excomunión* en la época merovingia parecen estar directamente emparentadas con la del *homo sacer*. Sin embargo, Arendt afirma que los dos casos medievales desaparecieron con el establecimiento de un sistema efectivo de aplicación de la ley (el sistema de policía y el sistema penitenciario) y, posteriormente, con la extradición entre las naciones.

Hay tres momentos, a mi modo de ver, donde Arendt entrevé el tema biopolítico, pero no logra llevarlo hasta sus últimas consecuencias. El primero es cuando habla de la identificación entre justicia y utilidad en los modernos Estados-nación. El segundo es cuando afirma que, con la aparición del hombre desnudo, se fracturó la premisa fundamental de todas las declaraciones: la existencia de un hombre como tal. En la figura de “el fuera de la ley”, los que defendían la validez de los derechos humanos, no vieron nada sagrado. El tercer momento es cuando sostiene —como acabamos de ver— que la expulsión de la Humanidad que el Estado realiza en nuestra época es peor que la proscripción y la excomunión medievales.

“Lo justo es lo que es bueno para el pueblo alemán”, sostenía Hitler. Tal criterio utilitarista fue utilizado para asesinar a los enemigos de Alemania. Sin embargo, cuando un Estado se ha apropiado de forma plena de la vida de sus gobernados, como fue el caso del Tercer Reich, ninguno de ellos tiene asegurada su pertenencia a la nación y, por tanto, sus derechos civiles pueden desaparecer en cualquier momento. Es sabido que meses antes del final de la Segunda Guerra Mundial, cuando las tropas rusas estaban a punto de entrar en Berlín, Hitler pidió —haciendo uso de sus facultades biopolíticas absolutas— que todo el pueblo alemán luchara hasta el final, sabiendo que no había ni una sola posibilidad de triunfo. Así surgió la *milicia alemana nacional* (*Volkssturm*), compuesta por hombres de toda clase y condición (adolescentes, viejos, inválidos, etcétera). Parece que la purificación de la raza también incluía al propio pueblo alemán, el cual, si era capaz de arder y renacer de sus cenizas, sería digno de su vocación (ser la raza que gobernara el mundo).

Cualquier Estado biopolítico —y hoy todos los Estados lo son en mayor o menor medida—, sea o no totalitario, tiene reservada la decisión sobre quién es digno de la nacionalidad y quién no. Desde principios del siglo XX se han introducido en el orden jurídico de muchos países europeos normas que permiten la desnaturalización y la desnacionalización en masa de sus propios ciudadanos. La primera fue en Francia en 1915, y se referían a la posibilidad de desnaturalizar ciudadanos que procedieran de países “enemigos”. Siguió Bélgica en 1926, que revocó la nacionalidad a aquellos ciudadanos que hubiesen cometido actos contra la nación. De modo semejante, el régimen fascista, en 1926, promulgó una ley en relación con los ciudadanos que se hubiesen mostrado indignos de la ciudadanía italiana. En 1933 el turno le tocó a Austria y así sucesivamente, hasta las leyes de Núremberg sobre la ciudadanía del Reich y sobre la “protección de la sangre y del honor alemanes”.

Parece que este hecho pasa desapercibido para Hannah Arendt: no sólo en los totalitarismos sino igualmente en todos los estados biopolíticos, la identificación entre justicia y bien de la Nación permite al poder soberano tener un control generalizado sobre la vida de sus gobernados. Y si a esto se le suma la capacidad de todo Estado de declarar la excepción, basado precisamente en la máxima utilitaria recién comentada, entonces todos los ciudadanos son poten-

cialmente unos “fuera de la ley”, refugiados en su propia patria: *homines sacri*. O dicho en otros términos: al depender de una decisión soberana, la pertenencia de cualquier individuo a la Humanidad no está en absoluto asegurada.

El segundo momento en el que la pensadora alemana parece aproximarse al tema del biopoder es al hablar de la exposición que el refugiado hizo con su propia existencia de la ineffectividad de las declaraciones. No obstante, de modo análogo al tema que acabamos de tratar, no termina por ahondar en todas las consecuencias de esto. Expliquemos por qué. La figura del refugiado es inquietante sobre todo porque rompe la continuidad entre nacimiento y nacionalidad y, consecuentemente, pone en crisis la ficción originaria de la soberanía moderna. Dice Agamben: “Al manifestar a plena luz la separación entre nacimiento y nación, el refugiado hace comparecer por un momento en la escena política la nuda vida que constituye el presupuesto secreto de ella”. Esto, en efecto, lo ve con toda claridad Arendt. Lo que le pasa desapercibido es que no sólo las declaraciones exaltan a la nuda vida y la tiene por modelo: la aportación fundamental del poder soberano es la producción de la nuda vida como elemento político original. Las declaraciones cumplieron la función histórica de ser los primeros documentos jurídicos con pretensiones de universalidad que instalaron al hombre abstracto en el centro de los cálculos estatales, inaugurando el biopoder en su sentido contemporáneo.

Por último, la pensadora de origen judío sostiene que la proscripción y la excomunión tuvieron una validez histórica y después desaparecieron gracias al surgimiento del sistema penal. No se da cuenta de que, pese a su realidad temporal, ambas figuras son avatares del paradigma por excelencia para desentrañar la relación entre la política y la vida: el *homo sacer*. Más allá del momento histórico en el que surgieron, la proscripción y la excomunión son concreciones del espíritu biopolítico que ha acompañado a la política desde sus albores. Además, el sistema penal —como ha demostrado sobradamente Foucault— puso las bases para que en el siglo XIX el Estado pudiera tener un control generalizado sobre la vida privada y pública de las personas.

Hasta aquí con el pensamiento de Hannah Arendt. Retomemos, para concluir este apartado, las conclusiones de Agamben sobre el tema de los derechos humanos. Siguiendo la intuición básica de la pensadora de origen judío, nuestro autor afirma que la separación entre lo político y lo humanitario que vivimos en la actualidad es la fase extrema de la escisión entre los derechos del hombre y los del ciudadano. Dicha separación hace que las organizaciones humanitarias sólo puedan comprender la vida humana como nuda vida o vida sagrada y por ello “mantienen, a pesar suyo, una secreta solidaridad con las fuerzas a las que tendrían que combatir”.⁴⁶ Agamben aduce como ejemplo de lo dicho las campañas publicitarias destinadas a recoger fondos para los emigrados de Ruanda, en donde la vida que se presenta es la sagrada —esto es, la que está expuesta a la muerte a manos de cualquiera pero que es insacristable—, convirtiéndose así en el único objeto de protección. “Los ‘ojos implorantes’ del niño ruandés, cuya fotografía se quiere exhibir para obtener dinero, pero al que ya es difícil ‘encontrarle todavía con vida’, constituye quizás el emblema más pregnante de la nuda vida en nuestro tiempo, esa nuda vida que las organizaciones humani-

⁴⁶ *Homo sacer I*, op. cit., supra, nota 10, p. 169.

tarias necesitan de manera exactamente simétrica a la del poder estatal”.⁴⁷ Cuando lo humanitario se aísla de lo político pierde toda su efectividad y no puede hacer sino reproducir el aislamiento de la vida desnuda sobre la que se constituye la soberanía, “y el campo de concentración, es decir, el espacio puro de la excepción, es el paradigma biopolítico que no se consigue superar”.⁴⁸

V. Conclusión

El núcleo perverso de la biopolítica es mucho más difícil de ver en todas sus consecuencias de lo que parece. Aquí radica esencialmente el valor del trabajo de Agamben. No podemos ubicar el interés del Estado por la vida únicamente en las Declaraciones de derechos humanos, en la conjunción de medidas disciplinarias y reguladoras que el Estado ha puesto en práctica a partir del siglo XIX y en los Lager nazis. No cabe duda; estos fenómenos —especialmente el último— representan el desarrollo paroxístico de la biopolítica. Sin embargo, ubicarla sólo en serie de eventos históricos ha llegado a representar un grueso velo que ha impedido a muchos pensadores comprender que, desde la aparición de la excepción soberana hasta nuestros días, la *zōē* ha sido arrancada de la casa (*oikos*) y trasplantada establemente en la polis. Si comprendemos esto, seremos capaces de ver las dos facetas de los avatares biopolíticos: su lugar en la historia y su fuerza metahistórica para fungir como llave hermenéutica de la política occidental. Así, el campo de exterminio ha sido la encarnación más clara y brutal del biopoder, sin duda; pero su validez explicativa va más allá de la Segunda Guerra Mundial: en una de las tesis del libro Agamben afirma que “el campo de concentración y no la ciudad es hoy el paradigma biopolítico de Occidente”.

La devastadora crítica esgrimida por Agamben hacia los derechos humanos y las organizaciones humanitarias puede ser discutible. Sin embargo, es por todos conocido el estruendoso fracaso de los esfuerzos de los variados comités y organismos mediante los cuales los Estados, la Sociedad de Naciones y después la Organización de las Naciones Unidas, han tratado de hacer frente para la salvaguarda de los derechos humanos de los más desfavorecidos (entre ellos los refugiados). Pareciera que más allá de la política, cualquier esfuerzo humanitario y social, resulta baladí. En nuestro tiempo, el fenómeno generalizado de los apátridas y de las violaciones de derechos que se cometen en su contra no se ha podido resolver, pese a las solemnes invocaciones a los derechos sagrados e inalienables del hombre; más aún: no se ha sabido siquiera planearlo de manera adecuada.

Cualquier teoría sobre los derechos humanos o cualquier institución que se erija para defender las prerrogativas básicas de todo ser humano, tienen la obligación de preguntarse el porqué de este fracaso y tienen que ser capaces de medirse con las objeciones de autores como Hannah Arendt y Giorgio Agamben.

No he pretendido con lo expuesto hasta aquí otra cosa más que dar una visión panorámica de este interesante trabajo de investigación. Mi intención ha

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 169-170.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 170.

sido, en todo caso, delinear algunos de los temas más importantes que el libro trata, con la finalidad de animar al lector interesado a leerlo y estudiarlo como se merece. Como es lógico pensar, además de los temas aquí apenas esbozados, el autor trata otros conexos que redondean y dan mayor fuerza al conjunto de la exposición.

La dignidad y el trato digno como compromiso del Estado mexicano

María Elena Lugo Garfias*

RESUMEN: La dignidad es el fundamento de los derechos humanos, y para concienciarlo y comprender su contenido en esta reflexión se aborda desde su consideración filosófica y por supuesto jurídica y en un segundo momento se aplica a una expresión compuesta el trato digno, la cual construye el modelo de trato no sólo entre las personas y las autoridades, sino el que debiera darse entre las personas mismas. Enseguida, se hace una estimación acerca de que el Estado tiene entre sus fines a los derechos humanos y a la dignidad al constituir su fundamento, es una de sus decisiones esenciales y le confiere la obligación de cumplirlas a todas las personas. Por último, se hace una ponderación sobre la dignidad y el trato digno previstos en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en diversos artículos y el manejo dado a la dignidad como fundamento, principio, valor y derecho subjetivo público y al trato digno como derecho y valor como guía de la actuación y compromiso del Estado con relación a las personas.

ABSTRACT: *Dignity is the foundation of Human Rights. In order to become aware of the term and understand its content and meaning, this reflection takes into consideration philosophical and, of course, legal aspects, as well as a formulated expression: a dignified manner. This last, building the role model for conduct not only between individuals and authorities but also between human beings themselves. Afterwards, an estimation is made about how human rights and dignity are amongst the state's goals. This last is therefore one of its essential decisions and confers them an obligation status for people to follow. Finally, a deliberation is made about Dignity and a dignified conduct foreseen in the political Constitution of the Mexican State.*

SUMARIO: Introducción. I. La dignidad. II. El trato digno. III. La dignidad y el trato digno como compromiso del Estado. IV. La dignidad y el trato digno como compromiso del Estado mexicano. V. Conclusiones.

Introducción

La siguiente reflexión ofrece algunas de las concepciones que han perfilado la dignidad desde los puntos de vista filosófico y jurídico, para entender el uso de tal expresión como calificativo al hablar de una eminencia, como la pertenencia al género humano, en razón de la capacidad de obrar, en el primer caso y como un fundamento, un principio y un derecho en el segundo caso.

* Investigadora del Centro Nacional de Derechos Humanos de la CNDH.

La dignidad y el trato digno son dos expresiones relacionadas; la primera vista desde una concepción filosófica y jurídica, autónoma de la segunda y esta última, dependiente del contenido de la primera y establecida como un derecho para casos específicos.

A la dignidad corresponde una evolución conceptual que transita de la base divina al racionalismo, para volverla a encontrar como fundamento y como derecho del orden internacional de los derechos humanos, por lo que es necesario hacer un repaso de las concepciones principales, al menos de manera enunciativa para poder contar con los elementos que explican por qué termina instituyéndose de tal manera y dando lugar al trato digno entre las personas y con particular énfasis cuando proviene de un servidor público a una persona.

Una vez establecida la dignidad es que pueden perfilarse los elementos del trato digno y el motivo por el que aparece en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos como un derecho en favor de las personas que son aprehendidas o aprisionadas y como atentado contra la dignidad en forma indirecta al derivarse de la discriminación, entre otras.

El Estado mexicano tiene la obligación de respetar, cumplir y garantizar la dignidad y el trato digno porque en principio se encuentran establecidos entre sus garantías individuales, la primera como fundamento, principio, valor y derecho subjetivo público y el segundo como derecho y valor, pero también porque al encontrarse positivados por el orden jurídico mexicano, las garantías junto con los derechos humanos constituyen uno de los fines del Estado, así como una decisión fundamental y la base para el desarrollo de la democracia como sistema de vida, que de igual forma se encuentra dispuesto en la Carta Fundamental mexicana.

I. La dignidad

La dignidad es una expresión muy recurrida en el lenguaje coloquial, particularmente por aquellos que hacen juicios de sucesos relacionados con violaciones a los derechos humanos, “es indigno el trato que recibo de las autoridades”, “exijo se respete mi dignidad”, “la dignidad es el respeto de mis derechos”, de lo que se observa que se utilizan además de ese término, los de respeto, derechos y autoridades, por lo que es necesario establecer si existe una relación entre ellos y cuál es.

Primero, la dignidad ha sido estudiada desde dos disciplinas esenciales, la filosofía y el derecho, ambas han dado respuesta por medio de dicho vocablo a lo que los seres humanos tienen como característica esencial, cuyos elementos han sido evaluados con la importancia que les ha permitido aparecer en diversos planos, como el jurídico, aunque sus parámetros de medición no estén específicamente determinados.

El argumento para sustentar la dignidad transita de la base divina al racionalismo. En la Biblia se relata que Dios dijo “hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, para que domine sobre los peces del mar... y los creó macho y hembra”,¹ de lo que se infiere la calidad como propiedad, atributo o cualidad in-

¹ Génesis, I, 26 a 28.

herente y que confiere un valor al ser humano, así como la superioridad sobre otros seres vivos como los animales.

Si revisamos el *Fuero Juzgo* correspondiente al siglo XIII,² se encuentra una referencia a la vida digna de las personas al no ser afectados por la denuncia de calumniadores,³ lo anterior, porque al ser acusada la vida y la integridad personal se transformaría en indigna porque se podría ser sometida a maltrato y al rompimiento de la voluntad, sería transgredida la integridad física y psicológica.

De igual forma, se prevé como motivo de pérdida de la dignidad y de la libertad el que un hombre libre consulte adivinos sobre la vida o la muerte del rey,⁴ siendo reducidos a la servidumbre y en ese sentido perdiendo la posibilidad de una voluntad libre. En consecuencia, la dignidad era entendida en relación con la capacidad de decisión libre del ser humano y que era susceptible de perderse.

Así, una persona sometida por un agresor a prescindir del ejercicio natural de la capacidad volitiva, está siendo privada de su libertad esencial o generadora del desarrollo de la personalidad o de cualquier otro derecho, en principio porque podría pensarse que ante cualquier situación en el transcurrir de la vida la posibilidad de generar ideas para uno mismo sin tener que externarlas no puede ser mermada, sin embargo en las de carácter violento la prioridad es la sobrevivencia por lo que ese proceso queda en segundo lugar.

Hay una diferencia específica entre la privación de la aptitud voluntaria y la cosificación de la persona, cuando es tratada no como susceptible de tener y ejercer derechos, sino como algo que el victimario puede conducir, al grado de decidir lo que quiere que haga, es decir, se cosifica se dirige hacia un objetivo y entonces anula el desarrollo de la personalidad.

Se cuenta con la distinción entre los hombres y los animales con una explicación de naturaleza divina y otra racional, con la relación con personas que pudieran modificar o influir la forma de pensar y por tanto de actuar del otro que involucraba la pérdida de la dignidad por romper con la voluntad propia, así como, la consecuencia del sometimiento al maltrato que conlleva la cosificación de la persona.

Santo Tomás de Aquino en la *Suma teológica*, a propósito de establecer la denominación de persona para la divinidad, refiere que en las comedias y las tragedias se representaba a personajes famosos, así, se utilizaba la expresión persona para referirse a aquellos considerados dignos y en las iglesias se adoptó tal práctica, aunque la superior era la dignidad divina, por lo que a Dios podía llamársele persona, concibiéndola como la “hipóstasis distinguida por la propiedad relativa a la dignidad”.⁵ Por otro lado, al hablar del ser humano concibe a la

² Los dos documentos históricos en esta reflexión para argumentar el contenido y alcance de la dignidad son el *Fuero Juzgo* del siglo XIII y la Bula *Sublimis Deus* del siglo XVI, los cuales fueron usados por haber sido los localizados de mayor antigüedad que hacen referencia a la expresión, además, el segundo hace una precisión respecto de la discusión sobre la consideración del ser humano en ese siglo. Asimismo, se revisan los teóricos clásicos que establecen la base del debate, y españoles, argentinos, un alemán y un colombiano actuales que retoman parte de esa polémica.

³ Tomada Del conceio VI. De Toledo fecho en el tiempo del rey don Cintillan en el anno II. Que él regno fecho con V. obispos en la era DC. É LXVI. Annos. Título XI, *vid. Fuero Juzgo en latín y castellano*, cotejado con los más antiguos y preciosos códices por la Real Academia Española. Madrid, por Ibarra, Impresor de Cámara de S. M., 1815, p. 100.

⁴ *Ibid.*, p. 104.

⁵ En la Cuestión veintinueve, Sobre las personas divinas, artículo 3 ¿El nombre de persona se puede o no se puede dar a lo divino? Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*. 2a. ed. Madrid, Biblioteca de

persona como una “sustancia de naturaleza racional”,⁶ reconociendo en su dignidad el libre albedrío, lo que lo distingue por ser “partícipe en los atributos de Dios”.⁷

De lo anterior se observa, primero, que maneja la expresión dignidad como un calificativo que denota importancia a quien se atribuye, segundo, que además de calificativo denota una cualidad o condición de persona, en su discurso atribuida a Dios, porque de hecho lo discierne con motivo de las personas divinas, y tercero, al hablar del ser humano, señala su consideración como persona por su naturaleza racional y su capacidad de decisión, porque con ello participa de la creación a imagen y semejanza divina y por tanto de la dignidad.

Es así, que resalta dos elementos en torno a la dignidad del ser humano, primero, la sustancia o esencia permanente como ser racional, cuya condición es universal, de todos los seres humanos y aunque no sea absoluta para su ejercicio si lo es respecto de la posibilidad de desarrollo, es decir, todo aquel que pertenezca al género humano tiene la condición de persona para ser desarrollada y, segundo, por este último atributo, la capacidad de tomar decisiones al contar con una libertad de pensamiento que le permita reflexionar y orientar sus actos voluntarios o no hacerlo, y llevarlos a cabo, considerando o no las consecuencias.

Miriam Hoyos, siguiendo al autor, refiere la esencia de la persona está en el ser,⁸ aunque insistimos en su Tratado de los Actos Humanos, establece que en los actos del ser humano se encuentra plenamente lo racional y por tanto, lo voluntario porque él conoce perfectamente el fin de su obrar y se mueve a sí mismo. Por lo que, el argumento va en el mismo sentido, el que la mera pertenencia al género humano te da la calidad racional o la condición de persona y la capacidad volitiva, es decir la autodeterminación, que es la que cada quien decide.⁹

En la *Historia natural* de Plinio se llegó a referir que en otros lugares de la tierra podían existir seres vivos con características monstruosas, igual que en la *Ciudad de Dios* de San Agustín, motivo por el cual se cuestionaba su inclusión en el género humano.¹⁰ Con motivo del descubrimiento de América resurgió dicha polémica, al grado de que Juan Ginés de Sepúlveda tras el encuentro con los indios y para argumentar sobre la servidumbre natural, señaló que había tanta diferencia entre los españoles y los bárbaros como “de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas... y estoy por decir que de monos a hombres”,¹¹ premisa que permite inferir que los seres humanos de nuevas latitudes terrestres no podían ser considerados como tales o no respondían a los parámetros de los españoles.

Autores Cristianos, 1989, p. 327, consultado en <http://upasika.com/tomasdeaquino.html> el 22 de octubre de 2010.

⁶ *Ibid.*, pp. 321-322.

⁷ Cuestión ochenta y dos, Sobre la voluntad, *ibid.*, pp. 746-747.

⁸ Ilva Myriam Hoyos, *De la dignidad y de los derechos humanos*. Bogotá, Temis / Universidad de la Sabana, 2005, p. 87.

⁹ En la Cuestión seis, Lo voluntario y lo involuntario, artículo 1 ¿Hay voluntario en los actos humanos? Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, *supra*, nota 5, pp. 102-103.

¹⁰ Silvio Zavala, *La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI y XVII)*. México, CNDH, 2001, p. 12.

¹¹ *Ibid.*, p. 31.

Julián Garcés, un dominico preocupado por el trato a los indios escribe al Papa Paulo III, a cuya misiva responde con la bula *Sublimis Deus*,¹² dictada en 1537, la cual, es un documento que identifica la dignidad con una tendencia hacia lo universal, en la que reconoce a los “indios, como verdaderos hombres... son capaces de la fe de Cristo... no están privados, ni deben serlo, de su libertad ni del dominio de sus bienes”,¹³ con lo cual se extiende a los indios el estatus de ser humano, descalificando la estimación referida por Ginés de Sepúlveda. Se considera a los seres humanos como un género, se reconoce la racionalidad del ser humano al poder conocer sobre la religión cristiana y se mide de acuerdo a la posibilidad de optar por la fe y en ese sentido, llevaba implícita la conversión para lo que había que decidir si se quería, al implicar la toma de decisión, un acto de voluntad demuestra su racionalidad y por ello, puede detentar la libertad y la propiedad, derivado de la condición de persona, distinguiéndolo de un animal al cualificarlo.

Como se observa, el acto humano permite distinguir la racionalidad del hombre y en todo caso las finalidades que persigue, motivando su actuar, aunque con ello no se pretende una consideración exclusiva sobre el obrar humano, sino precedida de la condición de persona, como esencia permanente que distingue al ser humano de otros, por lo que, se parte de la premisa, de que todo aquél que sea humano es racional, lo que indica la pertenencia al género, enseguida, que todo ser racional tiene capacidad volitiva, concluyendo, que cuando se priva de la misma se altera la posibilidad de desarrollo de la personalidad del ser humano, pero si se anula se desconsidera a la persona como ser humano, al grado de cosificarlo.

Kant a propósito del discernimiento sobre la moralidad que es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo, al ser miembro legislador en el reino de los fines, siguiendo el imperativo categórico “obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”,¹⁴ está condicionado a cumplir con esas leyes y afirma que sólo la humanidad por su racionalidad es que tiene dignidad, es un valor interno, no derivado de un precio, sólo los seres racionales se llaman personas.

Agrega que el fundamento de la voluntad es el fin que es la autodeterminación de la persona, por lo que el imperativo práctico se traduce en “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”.¹⁵

En efecto, inicia afirmando que sólo los seres racionales pueden llevar a cabo un acto de voluntad, es decir, su pertenencia al género humano y enseguida su capacidad de obrar libremente, aunque bajo la constricción moral que tienda a recibir y dar el trato como un fin o la esencia del actuar. Por ello, se ha interpretado que habla del obrar absoluto y relativo, en el primer caso, si es que cumple

¹² Vid. *op. cit.*, *supra*, nota 3, p. 100.

¹³ Bula *Sublimis Deus*, Mariano Cuevas, *Documentos inéditos para la historia de México*. México, Porrúa, 1975, pp. 84 a 86.

¹⁴ Emanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, capítulo II, “Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres”, consultada en <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01362842104592728687891/p0000001.htm#I4> el 25 de octubre de 2010.

¹⁵ *Idem*.

íntegramente con el imperativo práctico sin titubear, es la absoluta excelencia del ser humano, así como de la libertad y del dominio de sí, el hombre es su propia ley, o bien, en el segundo, atendiendo a sus fines o necesidades y las de otros, no por la mera virtuosidad infalible.

Por su parte, los teóricos contemporáneos como Javier Hervada refieren que la dignidad es una excelencia del ser humano, como racional por naturaleza humana, que le atribuye una debitud y una exigibilidad a sí mismo y a los demás de los derechos que la misma genera,¹⁶ aportando que por ello tiene una debitud, una ampliación más allá de la mera libertad de actuación, debido a que tal expresión puede incluir otros elementos o derechos.

En torno a la excelencia se refiere a una cualidad que distingue al ser humano, aunque podría asimilarse a la eminencia que usaba la iglesia para referirse a sus personalidades o a la hipóstasis en la persona divina como lo explica San Tomás, aunque considerado de forma ecléctica al traer a colación la esencia racional del hombre.

Por lo que hace a la debitud, Ilva Myriam Hoyos la explica como el deber hacia sí mismo y hacia los otros, un deber que implica una necesidad o vínculo que obliga, pero bajo el presupuesto de la libertad, es decir, me encuentro obligado a, pero yo decido si quiero hacerlo, el contenido del deber se establecería en razón del querer propio o inclinación natural del hombre, la cual tiende a la bondad, refiere que la dignidad no puede ser un concepto neutro sino “una eminencia del ser buena que se ordena a un fin y, en este sentido, es un bien”.¹⁷

Se considera que la dignidad sí puede ser un concepto neutro toda vez que se trata de una cualidad que corresponde a todos los seres humanos, porque la misma establece la condición de persona en función de la racionalidad, la cual puede ser ejercida en todos los casos para llevar a cabo una elección voluntaria. Las situaciones en que esto no pueda ocurrir por una afectación orgánica o psicológica, temporal o permanente, no implica que con ello se constituya la regla, sino la excepción, que sólo es indicativa de la suspensión a la libertad del acto voluntario más no la pérdida de la condición de persona. De igual forma el contenido de la debitud con esa doble naturaleza de obligación a cumplir en una libre elección, representa la relativización de los derechos que ha sido expresada por Robert Spaemann,¹⁸ se llega a ceder parte de la libertad absoluta para que en las relaciones de alteridad, me sean respetados mis derechos, refiere el autor que sólo el ser humano racional es capaz de reflexionar y acceder a tal forma de actuación.

Por último, el contenido de la debitud se explica en razón de los valores trascendentales para la sociedad, no porque ello represente una inclinación natural hacia la bondad, porque de hecho son transgredidos, lo que indica que tal querer propio no siempre tendrá dicha tendencia, sino que el derecho coactivo hará que se generen, en consecuencia, los elementos de la forma en que se concibe a la dignidad son neutros.

¹⁶ Javier Hervada, *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*. 2a. ed. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1995, pp. 435 y 452.

¹⁷ I. M. Hoyos, *op. cit.*, *supra*, nota 8, pp. 182-183.

¹⁸ Robert Spaemann, “Sobre el concepto de dignidad humana”, en *El derecho a la vida*. Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 2004, pp. 94-95.

Luis Legaz y Lacambra dice que “se afirma el valor de la persona, y ese valor consiste por de pronto en ser más que el mero existir, en tener un dominio sobre la propia vida, y esta superación, este dominio es la raíz de la dignidad de la persona”.¹⁹ Es la autodeterminación que proviene de la libertad y del acto voluntario.

De acuerdo con Carlos I. Massini Correas, John Finnis explica que la dignidad se tiene no sólo por pertenecer a la especie humana, sino por el obrar y, en ese sentido, se obtendrán los bienes humanos básicos.²⁰

En efecto, la condición de persona y la capacidad volitiva, son los dos primeros elementos de cinco, para concebir a la dignidad, el tercero sería la libertad del acto voluntario, lo cual implicaría cubrir otras necesidades más que también generan derechos, no sólo para sí mismo sino en una relación de alteridad, con lo que se perfila el cuarto elemento que sería el respeto, la consideración de que al igual que yo el otro también tiene derechos y el quinto, esas necesidades o derechos que constituirían lo debido.

Jaques Maritain explica que “el hombre ha sido constituido persona... para una vida superior al tiempo”,²¹ por lo que tiene diversos derechos anteriores a su pertenencia a la sociedad civil y que la trascienden, porque mientras subsista el hombre habrá organizaciones sociales, las cuales pueden cambiar en el aspecto político como lo muestra la historia, pero la condición de persona y sus derechos no se modifican.

La dignidad del hombre es la base o el origen de sus derechos humanos, los cuales son inmutables, inherentes e inalienables al mismo por esa dignidad.

Es así, que el ser humano racional en su condición de persona como propiedad o cualidad, advierte su autonomía con motivo de su libre actuación y por ello se genera lo debido, al nacer tiene vida y libertad, cuando interactúa con otros es que viene la consideración de igualdad con el otro y la necesidad de la seguridad jurídica. Por lo que hubo que universalizar el principio de dignidad y enumerar los derechos que les correspondían por ello, señalando que ese es el fundamento, se reconoce la dignidad, ahora como derecho, dentro de un deber ser.

Gilbert Hottois hace un análisis de la Declaración Universal de Derechos Humanos y señala que se trata de una libertad relativa y es en ella “donde reside la dignidad del hombre como tal: su valor ético, el hecho de que el hombre no sea una cosa”.²²

Marina y De la Valgona refieren que “dignidad es poseer derechos y reconocérselos a todos los seres humanos”,²³ acorde a la idea de la escuela de Budapest. Se trata de una afirmación cierta pero incompleta, debido a que no le precede ninguna explicación y es que una vez prevista en una norma jurídica, podría prescindir de ella, pero cuando haya una laguna en la ley es que vendrán al caso

¹⁹ Luis Legaz y Lacambra, “La noción jurídica de la persona y los derechos del hombre”, en *Revista de Estudios Políticos*. Madrid, núm. 55, enero-febrero de 1951, p. 19.

²⁰ Carlos I. Massini Correas, *Filosofía del derecho, el derecho y los derechos humanos*. Buenos Aires, Abeledo Perrot, 2001, pp. 100-101, 107-108.

²¹ Jacques Maritain, *Los derechos del hombre y la ley natural*. Trad. de Héctor F. Miri. Buenos Aires, Leviatán, 1982, p. 82.

²² Gilbert Hottois, “Droits de l’homme et technique contemporaine: liberté responsable et liberté nihiliste”, en *Les Études Philosophiques*. París, núm. 2, 1986, pp. 202-203.

²³ José Antonio Marina y María de la Válgona, *La lucha por la dignidad*. Barcelona, Anagrama, 2005, p. 264.

las interpretaciones y para ello las razones de su establecimiento, los motivos del legislador para disponerla y no quedar como una mera prescripción con un contenido difícil de cumplir y de proteger.

El derecho internacional de los derechos humanos establece la dignidad como un principio de libertad e igualdad y base de la paz y la justicia,²⁴ como una base socioeconómica para el desarrollo de la personalidad,²⁵ como fundamento del que se derivan los derechos humanos,²⁶ como derecho en el trato y en el trabajo asignado a una persona privada de su libertad,²⁷ como una guía para el derecho a la educación,²⁸ como derecho al reconocimiento de la dignidad,²⁹ como el trato dado a las víctimas,³⁰ se determina como un principio o guía de otros, o bien de la legislación que protege derechos humanos, de un soporte de origen, así como el derecho a su reconocimiento, se menciona específicamente respecto del trato a las personas privadas de su libertad y en la educación, lo que no podemos dejar de relacionar con el ejercicio de su autonomía, por lo que la voluntad del sujeto no puede quedar al margen sino que debe ser tomada en cuenta como parte del desarrollo de su personalidad.

Acercas de la dignidad, Sergio García Ramírez comenta que “no perdemos de vista, por otra parte, que los derechos recogidos en los tratados internacionales no constituyen, en modo alguno, el máximo posible, sino un mínimo indispensable que puede y debe ser ampliado por la legislación nacional, extendiendo de esta manera el estatuto tutelar de la dignidad humana”.³¹ Por lo que puede haber diversas disposiciones e interpretaciones en el derecho interno de los Estados que las amplíen o que la especifiquen, lo trascendental es que se considera como fundamento de otros derechos.

Es así, que la dignidad puede explicarse desde el punto de vista filosófico por la mera pertenencia al género humano y en función de su libre voluntad, en el uso del lenguaje que llegó a dársele, como un calificativo de eminencia, y desde el punto de vista jurídico como un fundamento, como un principio y como un derecho, la segunda opción tiene una trascendencia que radica, primero, en el fundamento porque al constituirlo y ser la base de la cual derivan los derechos humanos será factible enunciar aquellos que correspondan, aunque en cierto momento no hubieran sido prescritos jurídicamente.

²⁴ Preámbulo, artículo 1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH); Preámbulo del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), y Preámbulo de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre.

²⁵ Artículo 22 de la DUDH.

²⁶ Preámbulo del Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos (PIDCP), Preámbulo del PIDESC y Preámbulo del Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en Materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales “Protocolo de San Salvador”.

²⁷ Artículo 10 del PIDCP, artículos 5.2 y 6.2 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADH).

²⁸ Artículo 13 del PIDESC, y artículo 13 del Pacto Adicional a la CADH en materia de DESC.

²⁹ Artículo 11.1 de la CADH.

³⁰ Resolución 40/34 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, Apartado A.4 de la Declaración sobre los Principios Fundamentales de Justicia para las Víctimas de Delitos y del Abuso del Poder, Cuadragésimo periodo de sesiones, 96a. sesión plenaria del 29 de noviembre de 1985.

³¹ Sergio García Ramírez, “Reflexiones sobre la Corte Interamericana de Derechos Humanos”, a partir del informe de labores presentado a la Comisión de Asuntos Jurídicos y Políticos, Washington, D. C., 11 de marzo de 2004, párrafo tres, segunda parte, p. 4, consultada en http://www.corteidh.or.cr/docs/discursos/02garcia_11_03_041.pdf el 7 de enero de 2010.

Segundo, de acuerdo a los que señala García Ramírez, si los derechos humanos previstos son un piso, y la dignidad constituye un principio, sería la guía de tales derechos, que debería funcionar de forma transversal para que no exista la posibilidad de ser ignorado y por tanto, de la actuación de los Estados para el respeto y cumplimiento de la condición de persona, su desarrollo y sus derechos humanos. Tercero, si se trata de un derecho previsto, lo será para efectos de respeto y cumplimiento.

Es el momento de precisar, que en el derecho internacional de los derechos humanos está dispuesto como el derecho al reconocimiento de la misma, lo que implica la consideración de su existencia y origen de los demás derechos, y comprendería la obligación para los Estados de formar parte y comprometerse con todos aquellos instrumentos internacionales sobre derechos humanos que se expidan y cumplirlos a cabalidad, aún más aquellos de los que ya son parte, porque si se está aceptando el fundamento que los soporta debe aceptarse su producto que son esos derechos.

Por otra parte, en cuanto a su consideración como principio, éste se convertiría en una guía para el legislador de un Estado porque supondría que lo tuviera en cuenta al expedir las leyes internas resultando acordes al mismo, el Ejecutivo para que su actuación se ciñera al mismo y el Judicial para que sus resoluciones lo tuvieran siempre presente y, si fuera necesario, sus interpretaciones lo ajustaran a los casos concretos.

Por último, la dignidad enunciada como derecho debe expresar su contenido de forma que pueda respetarse y cumplirse o, en todo caso, ser medible su incumplimiento; como se menciona en el punto primero, respecto del fundamento, como está previsto ahora, su incumplimiento lo sería el de cualquiera de los derechos humanos, es decir, el derecho específico y, a la vez, constituiría un atentado a la dignidad. Es así, que la violación de un derecho humano incluye la violación del derecho al reconocimiento de la dignidad y la no prevención de tal conducta irregular por parte de una autoridad.

Una vez reconocida la dignidad por tener la condición de persona, porque hasta en el caso de la derivada del obrar, existe la capacidad de tomar decisiones la cual sólo corresponde al ser humano, en consecuencia, es tal presupuesto el que establece la correspondencia de derechos, por lo que, es necesario saber el contenido de los derechos debidos.

El ser humano racional es capaz de elegir y de comunicar el sentido de su elección, lo que lo ubica en el contexto de un desarrollo tanto individual como social, en el que tiene necesidades, las cuales, se presentan desde el inicio de su existencia.

María José Añón refiere que las necesidades fundamentales son “fines de carácter último que no necesitan justificación... los seres humanos no tienen que dar razón o justificar su intención de vivir, de sobrevivir, o su intención de funcionar normalmente o la de evitar un sufrimiento o un daño grave”,³² y agrega que, la idea de derecho implica una “necesidad o un aspecto del bienestar de

³² María José Añón Roig y José García Añón, *Lecciones de derechos sociales*. Valencia, Tirant Lo Blanch, 2004, p. 102.

cada” ser humano, con la importancia de ser garantizado, protegido y como obligación de un tercero.³³

Maritain hace una clasificación respecto de los derechos de la persona humana, la persona cívica y la persona obrera.

En cuanto a la persona humana, establece que “la conciencia de los derechos de la persona tiene en realidad su origen en la concepción del hombre y del derecho natural establecida por siglos de filosofía cristiana”.³⁴

En ese sentido, Maritain enuncia como derechos, los siguientes: a la existencia, a la libertad personal, a la autodeterminación personal, a la búsqueda de la perfección de la vida humana, racional y moral, a la libertad espiritual y vida eterna, a contraer matrimonio y fundar una familia, a la integridad corporal, de propiedad y el derecho a ser tratado como persona no como cosa, con lo que se apega a la dignidad por pertenecer a la familia humana.

Por lo que hace, a los derechos de la persona cívica o derechos políticos, refiere que “surgen directamente de la ley positiva y de la constitución fundamental de la comunidad política”,³⁵ agrega que la ley humana complementa a la natural y por ello, tales derechos también derivarían de la segunda, ya que la conformación de la sociedad implica su participación, como en la organización política, por ejemplo.

Enseguida, especifica que los derechos de la persona cívica son los derechos y libertades del ciudadano, identificados por medio de la “igualdad política”, que protege las libertades, la seguridad y la calidad de ciudadano en el Estado; la “igualdad de todos ante la ley”, y la “igual admisibilidad de todos los ciudadanos a los empleos públicos” según sus méritos y sin desigualdades antijurídicas,³⁶ que deben ser protegidos como integrantes de la organización política.

Los derechos que incluyen los de naturaleza civil y política se ven reflejados en los documentos constitucionales de los Estados como parte dogmática, pero dinámica porque el proceso de reconocimiento o incorporación del derecho internacional de los derechos humanos ha sido paulatino pero constante, atendiendo a circunstancias históricas derivadas del surgimiento del Estado Moderno, de su complementación con el Estado Social de Derecho y luego con la reorientación de la democracia de una forma de gobierno o institución de índole político a la consideración de la realidad social, en sus aspectos liberal y social entre otros, y por tanto incluyendo derechos de tal naturaleza.

El derecho internacional de los derechos humanos es el que hace una enumeración para efectos de universalizar su contenido con fundamento en la dignidad como se observó en los preámbulos de los Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y del Protocolo Adicional de la Convención Americana sobre Derechos Humanos en Materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

Así, a manera de conclusión, en el aspecto filosófico concebimos que la dignidad es la condición de persona que en el ejercicio del libre acto de voluntad da origen al respeto de lo debido constituido por los derechos humanos, porque la

³³ *Ibid.*, p. 108.

³⁴ J. Maritain, *op. cit.*, *supra*, nota 21, p. 84.

³⁵ *Ibid.*, p. 87.

³⁶ *Ibid.*, p. 90.

voluntad libre permite la relativización de tales derechos en una relación de alteridad, y en el jurídico como el derecho a ser reconocida como tal, el fundamento de los derechos humanos y un principio, que al violar cualquiera de esos se viola la dignidad a la vez.

II. El trato digno

En relación con el trato digno, la siguiente definición menciona que “es la prerrogativa que tiene todo ser humano a que se le permita hacer efectivas las condiciones jurídicas, materiales, de trato, acordes con las expectativas, en un mínimo de bienestar, generalmente aceptadas por los miembros de la especie humana y reconocidas por el orden jurídico”,³⁷ se menciona también al Estado como responsable de proporcionar tales condiciones a las que se alude, para lo que deben llevarse a cabo tanto acciones negativas, como positivas, y los servidores públicos deberán abstenerse de realizar acciones que contravengan ese derecho y proporcionarán condiciones para realizarlas.

Se considera una definición afortunada pero incompleta, según las siguientes observaciones, por un lado, la dignidad es la que origina los derechos humanos, y luego al establecerse una relación entre dos partes como resultado del trato y éste es calificado de digno o merecedor de ese respeto debido y siguiendo a Maritain, entre los derechos de la persona humana se encuentra el de ser considerado como persona y no como cosa, efectivamente, lo debido serían derechos en las dimensiones humana, civil, política y social, en ese caso la expresión prerrogativa, más amplia que derecho o facultad incluyendo estos es adecuada, así como la universalidad de la misma, aunque precisa que es para hacer efectivas las condiciones jurídicas materiales y de trato, es decir, consiste sólo en un instrumento.

Respecto de las condiciones jurídicas es importante señalar que se trata de necesidades materiales o inmateriales correspondientes a la existencia del ser humano, que han ido cambiando según la evolución cultural y organizacional del hombre y que a partir del siglo XVIII se establecen en las Constituciones de los Estados, por lo que hay diversos momentos en el reconocimiento de los derechos para efecto de garantía y cumplimiento, pero la necesidad siempre ha estado presente, sin explicitar el contenido del mínimo de bienestar. Respecto del trato, se menciona la expresión como parte de la definición.

Por otro lado, no se explica a qué se refiere con el mínimo de bienestar aceptado, sin embargo, existe una tesis aislada de la Suprema Corte de Justicia mexicana que refiere que “el derecho al mínimo vital constituye una garantía fundada en la dignidad humana y como presupuesto del Estado democrático”,³⁸ estableciendo con ese reconocimiento el fundamento de los derechos humanos, entre ellos el derecho a un mínimo vital que podría ser el aspecto material de la expresión mínimo de bienestar a que se refiere la definición mencionada,

³⁷ José Luis Soberanes Fernández, coord., *Manual para la calificación de hechos violatorios de los derechos humanos*. México, Porrúa / CNDH, 2008, p. 273.

³⁸ *Vid.* DERECHO AL MÍNIMO VITAL. CONSTITUYE UN LÍMITE FRENTE AL LEGISLADOR EN LA IMPOSICIÓN DEL TRIBUTO. Época: Novena, Instancia: Primera Sala, Fuente: *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, Tomo: XXV, mayo de 2007, Tesis: 1a. XCVIII/2007, p. 792.

ya que en sentido negativo ese derecho “se erige como un límite que el Estado no puede traspasar en materia de disposición de los recursos materiales necesarios para llevar una vida digna”, ello en relación con la exigencia de impuestos que invadan el presupuesto destinado a la satisfacción de necesidades básicas del titular; así como, que se trata de un presupuesto del estado democrático, el cual se tiene que cumplir para no perder legitimidad ni credibilidad.

Como se mencionó líneas arriba, en el derecho internacional de los derechos humanos se establece la dignidad en razón del trato dado a las personas en situación de detención o privación de la libertad, como una de sus especificidades.

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos dispone el trato en el caso de personas que llegan a ser detenidas, según el artículo 19, último párrafo que señala la corrección y represión del maltrato en la aprehensión o en las prisiones.

Aunque, el trato digno, humano y respetuoso debido a la dignidad debe esperarse no sólo en el caso de quien tiene la situación jurídica de detenido, sino que debe realizarse entre todas las personas, la teoría de los derechos humanos ha establecido que la obligación del sujeto pasivo corresponde a dos: el Estado y las otras personas.³⁹

También el derecho internacional de los derechos humanos identifica tal situación cuando es de forma indirecta por omisión del Estado, dando lugar a la necesidad y exigencia en la que se trabaja en la actualidad, la sensibilización del ser humano para que el trato digno se traduzca en la conciencia de la relativización de sus derechos humanos y al ser convencido de ello, la forma de trato se modifique hacia uno civilizado o al menos, menos violento y menos discriminatorio.

Cuando los derechos humanos se encuentran formulados jurídicamente, positivados, es necesario especificar que como garantías, seguridades o medidas de protección,⁴⁰ específicamente, cuando provienen de un servidor público encargado de velar por el cumplimiento del orden jurídico mexicano conforme al artículo 128 constitucional, deben respetarse, cumplirse y garantizar la exigencia de cumplimiento, debido a que de lo contrario incurriría en una victimización por abuso del poder contra cualquiera, además de la falta de prevención.

Para completar la idea, se hizo una exploración de lo que la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos refiere sobre la dignidad y el trato digno y se encuentran referencias sobre personas en situación de detención, es decir, privadas de su libertad y bajo custodia del Estado,⁴¹ en cuyas resoluciones se hace referencia a que en dicho estatus jurídico debe tratarse con

³⁹ Germán J. Bidart Campos, *Teoría general de los derechos humanos*. México, UNAM, 1993, p. 13.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 14.

⁴¹ *Vid.* Caso Fermín Ramírez vs. Guatemala, Sentencia del 20 de junio de 2005, párrafo 118; Caso Tibi vs. Ecuador, Sentencia del 7 de septiembre de 2004, párrafo 150; Caso Caesar vs. Trinidad y Tobago, Sentencia del 11 de marzo del 2005, párrafo 97; Caso Bulacio vs. Argentina, Sentencia del 18 de septiembre de 2003, párrafo 126; Caso del Instituto de Reeducción del Menor vs. Paraguay, Sentencia del 2 de septiembre de 2004, párrafo 153; Caso Lori Berenson Mejía vs. Perú, Sentencia del 25 de noviembre de 2004, párrafo, 102; Caso Castillo Petrucci y ots. Vs Perú, Sentencia del 30 de mayo de 1999, párrafo 195; Caso Bámaca Velázquez vs. Guatemala, Sentencia del 25 de noviembre del 2000, párrafo 150; Caso Juan Humberto Sánchez vs. Honduras, Sentencia del 7 de junio de 2003, párrafo 96; Caso de los Niños de la Calle Villagrán Morales y otros vs. Guatemala, Sentencia del 19 de noviembre de 1999, etcétera, consultadas en http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_126_esp.pdf el 8 de enero de 2010.

el respeto debido a la dignidad de la persona, sin mencionar su concepción, pero teniendo en cuenta que es inherente a la persona y origen de sus derechos humanos.

Es en un sólo caso, en el que se menciona la expresión trato digno, el Bulacio vs. Argentina⁴² como una mera referencia, sin explicar su contenido.

Como se advierte, hay una relación entre dos partes, la que realiza una acción y la que la recibe, pudiendo ser individual o colectiva.

La acción puede ser de comunicación, de comportamiento o de conducción moral respecto de otro, de obra o de palabra y de atender o asistir adecuadamente o no las necesidades de las personas.

En dicha relación existe una consideración de respeto, el cual consiste en el reconocimiento necesario sobre el cumplimiento de lo debido, específicamente en una relación de alteridad, yo tengo derecho y el otro también tiene derechos. Lo debido ya se precisó en el aparatado de dignidad y se refiere a los derechos humanos.

El breve recorrido teórico, legislativo y doctrinal aquí presentado permite elaborar una concepción que incluya los elementos que hemos venido mencionando como claves para perfilar al trato digno, tanto por lo reflexionado por los estudiosos citados como por el tratamiento empírico que se le ha dado.

El trato digno es aquella relación entre personas, individuales o colectivas, que se consigue por el reconocimiento sensible de esa situación de alteridad respecto de los derechos humanos que le corresponden a la receptora por su condición de persona y la otra es responsable u obligada de cumplir por la relativización de derechos, pero a la vez pueden ocupar el lugar del otro, cuando se trate de un servidor público también debe proteger y garantizar.

III. La dignidad y el trato digno como compromiso del Estado

El Estado de Derecho es soportado en las teorías iusnaturalistas, se formula frente al Estado absolutista que se interponía administrativamente de manera constante en la vida privada de los súbditos, por lo que el primero debería atender a “una normatividad acorde con la idea de la legitimidad, de la justicia, de los fines y de los valores a los que debía servir el derecho”⁴³ sin lesionarlos, lo que se obtiene con la estructura y operadores del orden jurídico y político “y que se expresan en unas normas o principios que la ley no puede violar”.⁴⁴

Por su parte el Acta Constitucional francesa del 24 de junio de 1793, se encuentra precedida por la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, la cual, dispone en sus numerales 1o. y 2o. que la felicidad común constituiría el fin de la sociedad, para lo que el gobierno garantizaría sus derechos naturales e imprescriptibles y que son la igualdad, libertad, seguridad y propiedad.⁴⁵

⁴² Vid. párrafo 127, consultado en http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_126_esp.pdf el 8 de enero de 2010.

⁴³ Manuel García Pelayo, *Las transformaciones del Estado contemporáneo*. Madrid, Alianza Editorial, 1977, p. 1624.

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ Acta Constitucional del 24 de junio de 1793 en Francia, consultada en http://www.der.uva.es/constitucional/verdugo/constitucion_fr_1793.html el 16 de noviembre de 2010.

El Estado estaba obligado a reconocer y respetar los derechos anteriores a su conformación, por constituir el objeto y la base de la comunidad, debido a que su origen se encontraba en la figura del contrato social, condicionada a las ideas de base iusnaturalista secular, el fundamento de la juridicidad se hizo radicar en la persona humana y su relación con otros, a la cual se asignaron cosas debidas en una relación de alteridad.⁴⁶

De igual forma, existía una motivación filosófica, debido a que los derechos del ser humano tienen un valor aceptado, que con sólo declararlos o hacerlos presentes sería suficiente para que se realizaran.⁴⁷ Entre los postulados del absolutismo inicial del Estado moderno se encuentra que el fin del Estado es la protección y garantía de la libertad y de los derechos individuales y que el constitucionalismo clásico da seguridad a los hombres mediante el reconocimiento de los derechos y la limitación del poder del Estado.⁴⁸

Elías Díaz considera que el Estado de Derecho se motiva por los derechos humanos, dice que “surge para intentar una mejor protección de los derechos humanos: protección de libertades y aspiraciones de mayor participación... frente al poder ejecutivo, frente a la corona; enseguida, se le irán añadiendo otra serie de derechos y libertades derivados, en definitiva, de la autonomía moral que debe reconocerse en todos los seres humanos”.⁴⁹ Por lo que identifica su nacimiento para deslindarse del antiguo régimen y reconociendo que la libre voluntad del hombre daría lugar a establecer los operadores del nuevo Estado, siendo su participación vital en su funcionamiento, además de dar lugar a la creación de los derechos subjetivos públicos o ciudadanos,⁵⁰ con el reconocimiento del Estado como único generador de las leyes, del establecimiento de los derechos, de velar por su respeto, cumplimiento y de garantizar el mismo, por el principio de legalidad y seguridad jurídica.

Gilmer Alarcón Requejo, señala que Eusebio Fernández, en función de un liberalismo igualitario, entiende al Estado de Derecho de forma restringida porque asigna una fundamentación moral a los derechos humanos y por ello cuando se establecen derechos como los personales y los de seguridad, los mismos “responden al valor seguridad, y expresan derechos de la persona considerada como individuo autónomo, libre y responsable”, estableciéndose así la relación con la limitación-control del poder y con el imperio de la ley,⁵¹ lo que ocurre también en el caso de otros derechos y su correspondencia con valores.

Ahora bien, si lo analizamos teóricamente a la luz de los fines del Estado, tanto las teorías absolutas, como la eudemonista utilitaria y la de los fines limitados, que termina reduciéndolo a la realización del derecho, renunciando al bien común, como las de los fines relativos que después de revisar sus activida-

⁴⁶ Javier Hervada, *Introducción crítica al derecho natural*. Bogotá, Temis / Instituto de Humanidades de la Universidad de La Sabana, 2000, pp. 30, 49 y ss., 102 y ss.

⁴⁷ Manuel García Pelayo, *Derecho constitucional comparado*. 5a. ed. Madrid, p. 151, citado por G. J. Bidart Campos, *Los derechos del hombre. Su filosofía, su constitucionalización, su internacionalización*. Buenos Aires, Ediar, 1974, p. 26.

⁴⁸ G. J. Bidart Campos, *ibid.*, p. 20.

⁴⁹ Elías Díaz, *Derechos humanos y Estado de Derecho*, p. 123, citado por Gilmer Alarcón Requejo, *Estado de Derecho, derechos humanos y democracia. Pautas para la racionalidad jurídico-política desde Elías Díaz*. Madrid, Dykinson, 2007, p. 201.

⁵⁰ Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos*. Trad. Rafael de Asís. Madrid, Sistema, 1991, p. 109.

⁵¹ G. Alarcón Requejo, *op. cit.*, *supra*, nota 49, p. 268.

des establecen la seguridad, el desenvolvimiento de su poder y el establecer el derecho y ampararlo como problemas que sólo a éste le corresponden, se concluye en una medida de valoración, le atribuyen como propósito favorecer “los intereses solidarios individuales, nacionales y humanos en la dirección de una evolución progresiva y común”.⁵² Se puede afirmar que uno de sus fines al establecer el derecho ha sido y es incluir los derechos naturales como los derechos fundamentales y los derechos humanos, con esa expresión, por medio del derecho internacional en los documentos constitucionales como una de sus decisiones trascendentales al conformarse y al amparar el orden jurídico se han protegido. Se trate de un fin utilitario, de un límite al poder del Estado o de su obligación exclusiva o concurrente al desarrollo de los mismos, corresponde al Estado priorizar su atención, es el sujeto pasivo obligado de cumplirlos directamente o de prever que se consiga su cumplimiento.

No se puede pensar un Estado sin derechos humanos, al constituir parte de su operación, lo que políticamente lo legitima, jurídicamente lo obliga y moralmente lo justifica.

Por su parte, la teoría constitucional ha precisado que un Estado constitucional debe reunir dos requisitos en su contenido: 1. Que los derechos de los ciudadanos en su relación con el Estado estén garantizados, y 2. La división y separación de poderes, siguiendo lo dispuesto por el artículo 16 de la Declaración de los Derechos y los Deberes del Hombre de 1789.⁵³

Los documentos constitucionales se construyen con decisiones políticas fundamentales, aquellas que no pueden cambiar para que su forma de Estado no se modifique, entre ellas, los derechos fundamentales o los derechos humanos formulados jurídicamente.

Se denomina derechos fundamentales a los materialmente constitucionales, es decir, aquellos que no estando incluidos en una ley fundamental disciplinan las relaciones entre el Estado y los ciudadanos, por lo que versan sobre la organización de los poderes públicos, y los derechos públicos subjetivos, o bien, aquellos que no requieren de un fundamento como los morales o naturales.⁵⁴

El Estado moderno surge con el apoyo del Estado de Derecho para poder funcionar, pero es insuficiente, y cuando Herman Heller hace alusión en su *Teoría del Estado* a la complementación con la realidad social,⁵⁵ además de los elementos que llevaron a una crisis al modelo liberal burgués, es que se distingue una tipología del Estado de Derecho en liberal y social, lo que llevaría al Estado a incluir no sólo derechos individuales, sino también sociales entre sus derechos fundamentales, por lo que actualmente, “no sólo se incluye derechos para limitar la acción del Estado, sino también derechos a las prestaciones del Estado”,⁵⁶ quedando obligado respecto del ciudadano demandante de tales derechos en el plano público.

Jorge Carpizo les llama principios básicos, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos establece como parte de su contenido lo relativo a las garantías individuales y las sociales como uno de esos principios, y señala que

⁵² Georg Jellinek, *Teoría general del Estado*. México, Oxford, 2001, pp. 143-148, 156-157.

⁵³ Riccardo Guastini, *Estudios de teoría constitucional*. México, Fontamara / UNAM, 2001, pp. 30-31.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 222.

⁵⁵ Herman Heller, *Teoría del Estado*. Trad. de Luis Tobío. México, FCE, 1992, pp. 86, 118, 121 y 123.

⁵⁶ M. García Pelayo, *op. cit.*, *supra*, nota 43, p. 1627.

no hay una diferencia entre la Constitución de 1857 y la de 1917 por la omisión del fundamento que se mencionaba en el artículo primero, pero los derechos que quedan asentados son los mismos, y los integrantes del Congreso Constituyente de 1916-1917 aceptaron el concepto de derechos del hombre y lo usaron indistintamente al referirse al contenido de las garantías.⁵⁷

Algunos autores refieren que en la estructura del texto constitucional de 1917 se advierten tres modelos de Estado, el liberal heredado de la Constitución de 1857 que establece los mismos derechos como garantías individuales, el central con elementos de tipo autoritario provenientes de la dictadura de finales del siglo XIX y principios del XX y el social por las demandas sociales de la revolución constitucionalista,⁵⁸ que se traducen en los derechos a condiciones laborales justas, el derecho a la propiedad social y luego ejidal, que por cierto, se atribuyen procesalmente a sujetos activos colectivos, lo que se va reflejando décadas más tarde.

Por otro lado, al atender a la nueva dimensión de la concepción democrática, si se revisa la Declaración de Varsovia, Hacia una Comunidad de Democracias, del 26 y 27 de junio del 2000, se encontrará que los 106 países participantes reconocieron la interdependencia de la paz, el desarrollo, los derechos humanos y la democracia, aunado al respeto de los instrumentos del derecho internacional y se obligaron a respetar los principios democráticos establecidos, entre los que se señalaron expresamente libertades, derechos de igualdad, de seguridad jurídica y sociales, así como “que todos los derechos humanos —civiles, culturales, económicos, políticos y sociales— sean promovidos y protegidos según se estipula en la Declaración Universal de Derechos Humanos y en otros instrumentos pertinentes de derechos humanos”,⁵⁹ sin quedar ninguna duda acerca de que los Estados que se atribuyan la democracia como una característica en su forma de gobierno, tendrán la responsabilidad de acotar el término o incluir el contenido que le corresponde. En consecuencia, los Estados que participaron en dicha Declaración y que convinieron obligarse deberán cumplir, como es el caso de México.

Es importante considerar la forma del Estado mexicano y sus características de gobierno, particularmente lo que se refiere a la democracia,⁶⁰ debido que el artículo 3o., fracción II, inciso a) de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, al referirse al criterio de orientación de la educación lo dispone como democrático, como una estructura en busca del mejoramiento económico, social y cultural del pueblo, más allá de una estructura jurídica o de un régimen político,⁶¹ la cual se complementa con el compromiso adquirido en la citada Declaración de Varsovia.

⁵⁷ Jorge Carpizo y Jorge Madrazo, *Derecho constitucional*. México, UNAM, 1991, pp. 18-19.

⁵⁸ María del Refugio González, “Justicia agraria y justicia laboral en las primeras décadas del México revolucionario”, en *Los caminos de la justicia en México 1810-2010*. México, SCJN, 2010, pp. 243-244.

⁵⁹ La Declaración de Varsovia, Hacia una Comunidad de Democracias, 26 y 27 de junio de 2000, consultada en http://www.demcoalition.org/pdf/warsaw_spanish.pdf el 17 de noviembre de 2010.

⁶⁰ Artículo 40 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos: “Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática, federal, compuesta de Estados libres y soberanos en todo lo concerniente a sus régimen interior; pero unidos en una federación establecida según los principios de esta ley fundamental”, fórmula adoptada desde la expedición de la Ley Fundamental en 1917, consultada en http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/cpeum/CPEUM_orig_05feb1917.pdf el 17 de noviembre de 2010.

⁶¹ Reforma que se hace al artículo 3o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos el 30 de diciembre de 1946, consultada en http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM_

Después de la Segunda Guerra Mundial y de la situación económica derivada de ésta se pone un énfasis muy marcado en las condiciones económicas, sociales y culturales de la población, al grado que dificultó el consenso entre los países de occidente y los de oriente respecto del contenido de la Declaración Universal de Derechos Humanos, es así que se consideraba que las condiciones económicas, sociales y culturales supeditaban el ejercicio de los derechos civiles y políticos y que tras la caída del muro de Berlín y la Declaración de Varsovia se reconociera que el desarrollo social es coadyuvante del económico en aras de alcanzar una democracia liberal.⁶²

Por su parte, la Carta Democrática Interamericana aprobada el 11 de septiembre de 2001, ofrece la siguiente definición en su artículo 26, “la democracia es un sistema de vida fundado en la libertad y el mejoramiento económico, social y cultural de los pueblos”,⁶³ es decir, su origen lo constituye el respeto de los derechos humanos, por lo tanto sigue la orientación liberal, pero matizada con los derechos relativos a la igualdad material.

El artículo 2o. nos va dando la pauta cuando refiere que “el ejercicio efectivo de la democracia representativa es la base del Estado de Derecho y los regímenes constitucionales de los Estados Miembros de la Organización de los Estados Americanos”.⁶⁴

Para terminar afirmando en su artículo 7o. que la democracia constituiría el presupuesto del cumplimiento de los derechos humanos, como lo es del Estado de Derecho, si son los operadores de la organización política, jurídica y social, en los siguientes términos, “la democracia es indispensable para el ejercicio efectivo de las libertades fundamentales y los derechos humanos, en su carácter universal, indivisible e interdependiente, consagrados en las respectivas constituciones de los Estados y en los instrumentos interamericanos e internacionales de derechos humanos”.⁶⁵ Asimismo, el artículo 13 precisa en el mismo sentido, lo respectivo a los derechos económicos sociales y culturales.

Los teóricos han identificado la necesidad de la base socioeconómica, es decir, contar con las condiciones de igualdad material que posteriormente permitan el ejercicio de las libertades, lo cual sirve de presupuesto a la democracia según Bovero, ya sea como oportunidades que cada quien decide desarrollar⁶⁶ o bien, las condiciones dispuestas para que cuando la persona advierta su necesidad las solicite para ejercerlas, el sujeto pasivo obligado, lo sería el Estado, porque el individuo no se las puede proporcionar por sí mismo, por la forma en que opera la organización político, jurídica y social.

ref_041_30dic46_ima.pdf el 17 de noviembre de 2010.

⁶² Rubén R. García Clarck, “DESCA, desarrollo y democracia. Perspectiva histórica”, en *DFensor*. México, año V, núm. 10, octubre de 2007, p. 9.

⁶³ Carta Democrática Interamericana, consultada en http://www.oas.org/OASpage/esp/Documentos/ Carta_Democratica.htm el 17 de noviembre de 2010.

⁶⁴ *Idem*.

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ Los filósofos liberales y de izquierda, Tocqueville, Rawls y Blair, se pronuncian por la posibilidad de la base socioeconómica para el desarrollo de las libertades, y Sen considera a las libertades como un medio para el desarrollo y que sean los individuos los que escojan que oportunidad quieren desarrollar, citados por Roberto Fernández Sepúlveda, “Igualdad y desarrollo. Democracia, libertad, derechos y justicia: de Tocqueville a Sen”, en *Semanario de Política y Cultura Etcétera*. México, núm. 376, 13 de abril de 2000, pp. 24-25.

Así, al constituir la dignidad desde el punto de vista filosófico y jurídico el fundamento de los derechos humanos y desde el jurídico un fundamento, un principio, un valor y un derecho también forman parte de esa obligación del Estado.

IV. La dignidad y el trato digno como compromiso del Estado mexicano

En cuanto a la obligación del Estado de respetar, cumplir y garantizar los derechos humanos, en principio lo tiene porque están formulados jurídicamente en las constituciones y forman parte del orden fundamental, como en el caso de México, al igual que los instrumentos internacionales obligatorios, que una vez incorporados a su derecho interno adquieren ese compromiso como estados parte.⁶⁷

Es así, que se establece la obligación del Estado mexicano de cumplir con los derechos fundamentales y los derechos humanos, la expresión dignidad se encuentra prevista en cinco numerales de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, concebido como un valor preexistente que da origen a otros derechos, es decir, en un cometido de fundamentación, lo que se corrobora con los criterios del Poder Judicial que enseguida se mencionarán, así como el derecho internacional de los derechos humanos que lo previenen de tal forma y que han sido incorporados al orden jurídico mexicano.

Como valor se identifica en el artículo 1o., párrafo tercero, porque se prohíbe la discriminación si tiene como finalidad atentar contra la dignidad, es decir, la discriminación generada por las causales enunciadas se adecua a la prescripción establecida si afecta la base que origina su protección, la dignidad, debido a que si se afecta, se vulneran otros derechos, cuando el precepto agrega que el objeto sea anular o menoscabar los derechos y las libertades de las personas, resultando una vulneración doble por la discriminación y por la dignidad.

En dos preceptos se le asigna la naturaleza de principio,⁶⁸ guía de la previsión principal, que son y el artículo 3o., fracción II, inciso c), porque se busca una guía para la educación que genere un mejor trato entre los seres humanos, por medio de fortalecer el aprecio por la dignidad, caracterizando la planeación de lo que se va a enseñar al educando y el artículo 4o., párrafo octavo, porque se habla de que el Estado proveerá lo necesario para que los tutores de niños y niñas cumplan con las condiciones de carácter material con objeto de propiciar el respeto de la dignidad de la niñez, en ambos casos si se cumple con tales condiciones se genera el aprecio y respeto por la dignidad, de lo contrario el Estado fa-

⁶⁷ Norberto Bobbio refiere que “para dar sentido a términos como obligación y derecho es preciso insertarlos en un contexto de normas, no importa cuál sea la naturaleza de ese contexto”, *op. cit., supra*, nota 50, p. 120.

⁶⁸ Hart distingue las reglas de los principios de la siguiente forma: 1. Los principios son generales y no específicos, y 2. Se refieren a un fin o valor por lo que son deseables y por ello justifican las reglas, H. L. A. Hart, *Post scriptum al concepto de derecho*. Penelope A. Bulloch y Joseph Raz, eds., “Estudio preliminar”, traducción, notas y bibliografía de Rolando Tamayo y Salmorán. México, UNAM, 2000, p. 39. Rodolfo Luis Vigo concibe a los principios a los que cree mejor calificados como jurídicos, como la base u origen de los ordenamientos jurídicos, *Integración de la ley, artículo 16 del Código Civil*. Buenos Aires, Astrea, 1978, p. 102. Fernando Batista menciona que “el término principio —en tanto que mandato de optimización— quedaría encuadrado dentro del ámbito deontológico”, “La dignidad de la persona en la Constitución española: naturaleza jurídica y funciones”, en *Cuestiones Constitucionales*. México, núm. 14, enero-junio de 2006, p. 10.

llaría el rumbo o guía de la educación y respecto de la cultura de respeto a la dignidad por la niñez.

En otro de los cuales se identifica como un valor,⁶⁹ para efectos de señalar el alcance de la significación, el artículo 2o., apartado A, fracción II, porque al tratarse de un derecho en favor de los pueblos y comunidades indígenas a la libre determinación y autonomía para aplicar su sistema normativo en la resolución de conflictos, establece ciertos condicionamientos, para efectos de explicitar su implementación y son los siguientes: sujetarse a los principios generales de la Constitución, respetar garantías individuales, los derechos humanos y la dignidad e integridad de la mujer, lo que de entrada expresa la intención del legislador y, a la vez, hace una precisión respecto de la vulnerabilidad del grupo compuesto por la mujer indígena que llega a ser sometida a ese sistema, por lo que se encuentra en riesgo y por lo tanto, no obstante, que enlista las condiciones de aplicación puntualiza que respecto de ella deberá atender ese valor de fundamentación de otros derechos.

Por último, en uno de los cuales se establece como el objetivo de la disposición principal, a su vez, caracterizado como un derecho subjetivo público en favor de individuos y grupos, en el artículo 25, primer párrafo, se prevé una obligación para el Estado sobre la rectoría del desarrollo nacional, integral y sustentable para fortalecer la soberanía de la Nación y el régimen democrático, lo que se realizará por medio de condiciones que generen igualdad material con objeto de lograr el pleno ejercicio de la libertad y la dignidad, en favor de individuos, grupos y clases sociales, sujetos activos de los derechos y un sujeto pasivo obligado, el Estado, es decir, un derecho subjetivo público al hablar del ejercicio pleno de la dignidad, lo que perdería esa centralidad o culminación cuando no se cuenta con las bases socioeconómicas que lleven a la conservación de otros derechos, todo ello en un contexto de seguridad, principio bajo el que se rige la Constitución Política mexicana.

En cuanto al tiempo, el vocablo dignidad se incorpora a la Ley Fundamental mexicana en 1983 cuando se reforma y adiciona el artículo 25,⁷⁰ como ya se mencionó para establecer su pleno ejercicio, bajo una base socioeconómica que lo permita, es decir, no como fundamento generador de derechos humanos, sino determinando la previa existencia de una igualdad material para que pueda ser conservada y ejercida la dignidad, por lo que se aterriza sobre las bases de concepción de la democracia entendidas durante la guerra fría.

La expresión digno se encuentra prevista como un valor en los artículos 4o., párrafo sexto, que establece el derecho de la familia a disfrutar de vivienda digna y el 123, primer párrafo, que dispone el derecho de toda persona a un trabajo digno, toda vez que establece el alcance del tipo de trabajo y de vivienda a que tienen derecho sus respectivos titulares, lo que se corresponde con un co-

⁶⁹ Lucas Verdú establece tres elementos que diferencian los derechos de los valores y son los siguientes: 1. Constituyen el fundamento de los derechos, 2. Los derechos son perfectibles y constituyen su guía y 3. Permiten observar sus alcances para efectos de interpretación. *Estimativa y política constitucionales*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1984, pp. 100-118. Fernando Batista refiere que “los valores constituyen —en el ámbito de la interpretación— criterios parametrales de cualidad esencial y carácter amplio”, *op. cit., supra*, nota 68, p. 16.

⁷⁰ Decreto de reforma y adición publicada en el *Diario Oficial* el 3 de febrero de 1983, consultado en http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM_ref_102_03feb83_ima.pdf el 23 de noviembre de 2010.

metido de fundamentación, debido que si no se atiende de tal forma, se presta a la violación de otros derechos si consideramos a la dignidad generadora de tales, si la entendemos que se trata de la base socioeconómica para su ejercicio, a la que ya aludimos, se incurre en la vulneración de la igualdad material.

Por su parte, el Poder Judicial de la Federación ha establecido dos criterios en tesis aisladas acerca de la dignidad humana, uno, en el que se establece “como un derecho fundamental superior reconocido por el orden jurídico mexicano, deriva entre otros derechos personalísimos... es el reconocimiento del Estado sobre la facultad natural a ser individualmente como quiere ser...”,⁷¹ y el otro, en que señala que la dignidad se constituye “como un derecho absolutamente fundamental, base y condición de todos los demás... entre otros, el derecho a la vida, a la integridad física y psíquica, al honor, a la privacidad, al nombre, a la propia imagen, al libre desarrollo de la personalidad, al estado civil y el propio derecho a la dignidad personal”,⁷² para complementar que aun cuando no estén reconocidos expresamente en la Constitución Política mexicana, están implícitos en los tratados internacionales suscritos por México. En ambas tesis la reconoce como un derecho fundamental del cual se derivarán otros que pueden no estar expresamente establecidos en la Constitución Política mexicana, sino que pueden estar previstos en instrumentos internacionales que han sido incorporados al derecho mexicano, lo que empieza a marcar una tendencia en torno al uso y manejo de conceptos, principios y derechos humanos establecidos en el derecho internacional de los derechos humanos, como derecho interno, como Ley Suprema de toda la Unión según prescribe el artículo 133. Por ejemplo, el trato a las personas en situación de detención y prisión acorde a su dignidad.

El Estado mexicano reconoce la dignidad del ser humano y la entiende como el soporte de los derechos humanos, como un derecho fundamental por un lado y, por el otro, los instrumentos internacionales de derechos humanos la establecen como fundamento del que se derivan esos derechos y el derecho a su reconocimiento, los cuales han sido incorporados al derecho mexicano, y así lo reconocen los criterios del Poder Judicial, lo que justifica y obliga su compromiso de respeto y cumplimiento.

En efecto, el impacto que genera el vocablo dignidad al ser incorporado al documento constitucional mexicano ha llegado hasta los Poderes de la Unión, al legislador, respecto de su incorporación a la norma fundamental en 1983 en su numeral 25, y los otros ya enunciados lo que implica la expedición de otras normas jurídicas de menor rango que deberán considerarla, ya que como valor debe verse reflejada.

En el Ejecutivo, porque se trata de un principio y un valor constitucionales que deben cumplirse en todos los ámbitos públicos, porque al cumplir con la facultad que tiene junto con el Poder Legislativo respecto de la incorporación del derecho internacional de los derechos humanos como Ley Suprema de toda la

⁷¹ Registro: 165822, Tesis Aislada, Novena Época, Instancia: Pleno, Fuente: *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, XXX, diciembre de 2009, Tesis: P.LXVI/2009, página: 7, Materia: Constitucional Civil.

⁷² Registro: 165813, Tesis Aislada, Novena Época, Instancia: Pleno, Fuente: *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, XXX, diciembre de 2009, Tesis: P.LXVI/2009, página: 8, Materia: Constitucional.

Unión, se ha obligado a su respeto y cumplimiento y que, en caso contrario, le corresponde una responsabilidad interna o internacional del Estado y, por lo tanto, la reparación del daño que cause, la cual puede ser de tipo indemnizatorio y en ese caso incurrir, en un daño patrimonial al Estado.

En el Judicial, porque los criterios de aplicación y de interpretación del derecho deben ser en torno a la consideración de la dignidad en el aspecto jurídico como un fundamento, un principio, un valor y un derecho.

El Estado mexicano al reconocer así la dignidad, se ha obligado a tratar de forma digna a las personas en la circunstancia que corresponda, más aún cuando sea el caso de aquellas que se encuentren en una situación de fragilidad o riesgo, que las hace vulnerables.

V. Conclusiones

1. La filosofía buscando dar respuesta al actuar humano como moral, o bien, buscando esclarecer por qué el hombre merecía un trato distinto al dado a otros seres vivos, estableció la diferencia a partir de la racionalidad y del acto de voluntad, lo que le atribuía derechos.

2. Se considera que la dignidad puede establecerse filosófica y jurídicamente como una concepción neutra y aplicable a todos los seres humanos, por lo que constituye el fundamento de los derechos humanos y de la universalidad de éstos.

3. La positivación de la dignidad no la reduce o restringe porque tiene explicación en el iusnaturalismo racional, su formulación jurídica le permitió trascender para dar fundamento a los derechos humanos, para ser su principio y para establecerse como derecho, lo que permite una medición de su violación.

4. Las Constituciones de los Estados identificaron los derechos que correspondían a los hombres para operar el Estado política y jurídicamente y después fueron universalizados por medio del derecho internacional de los derechos humanos.

5. El Estado tiene entre sus fines establecer los derechos fundamentales como decisión trascendental, independientemente de la explicación para llevarlo a cabo.

6. Los derechos humanos y su fundamento, la dignidad, fueron formulados jurídicamente en las Constituciones de los Estados como una decisión trascendental para la subsistencia de la organización jurídico-política y después definidos por la teoría como fundamentales, por lo que serían garantizados por el Estado.

7. Los derechos fundamentales que se han contemplado son de libertad, políticos, económicos, sociales y culturales.

8. La democracia como un sistema de vida ha exaltado la necesidad de los derechos humanos para poder cumplirse y ya sea que se conciba como una base socioeconómica para ejercer libertades o bien, que de la dignidad se deriven los derechos humanos, es obligación del Estado cumplir con estos últimos o se violarían en particular, así como la dignidad.

9. Cuando un Estado parte en un instrumento internacional de los derechos humanos viola un derecho, se incumple su prevención y de igual forma se in-

cumple con su fundamento, en ese sentido, si se viola un derecho humano, no se previene y se viola la dignidad humana.

10. La cultura de la población digna en un Estado debería priorizar la dignidad como la base del trato civilizado entre particulares y entre éstos y la autoridad para mejorar las relaciones en la convivencia humana, el trato digno en una relación de alteridad sería el rumbo de un mayor respeto y cumplimiento de los derechos humanos.