I

FILOSOFIA

LUIS LEGAZ Y LACAMBRA

CONSIDERACIONES SOBRE LA DIGNIDAD DE LA PERSONA Y DE LA VIDA HUMANA

Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, núm. 53, 1976

Consideraciones sobre la dignidad de la persona y de la vida humana

por el Académico de número

EXCMO. SR. D. LUIS LEGAZ LACAMBRA (*)

1. Toda la vida moderna y, por supuesto, también el pensamiento moderno acerca del hombre está montado sobre la idea de la dignidad de la persona. No es que esta idea sea algo totalmente nuevo y desconocido para el hombre de otros tiempos. En la Escolástica española del XVI (1) se trata de una idea absolutamente fundamental referida a hombres concretos, como eran los indios recién descubiertos, y en todos los tratados jusnaturalistas (2), aun los de espíritu menos «moderno», la idea de la dignidad del hombre es objeto de reconocimiento explícito. Lo que es nuevo es el ámbito desde el que se enfoca esta dignidad. En

(*) Disertación en Junta del martes 27 de enero de 1976.

(1) Vitoria, por ejemplo, subraya el carácter del hombre como ser racional y en esta condición fundamentaba sus derechos naturales. «Homo est simpliciter in quantum rationalis, non in quantum sensitivus» *(Relectio de homicidio*, ed. de Getino, 3); «Inclinatio naturae humanae est ab ipso Deo, ergo non potest esse inclinatio ad malum» (ibíd., 5); «Credamus naturam non nisi ad bonum inclinare» (ibíd., 10). Lo indios eran seres racionales, pero ignoraban a Dios, y por eso no cometían pecado de infidelidad, aunque estaban sujetos a la ley moral: podían, pues, obrar bien y pecar *(Relectio de eo quod tenetur veniens in usu rationis*, ed. Getino, II, 7, 9. Cfr. L. Legaz, *Lo medieval y lo moderno en Vitoria*, en «Horizontes del pensamiento jurídico», Barcelona, Bosch, 1947, págs. 202 y ss.).

(2) Sirvan de ejemplo los de Taparelli, Prisco, Ortí y Mendizábal.

gran parte, se ha convertido en una palabra de recambio para significar lo mismo que se expresa al decir «libertad». Y, en efecto, son cosas que se implican recíprocamente. Todo el mundo reconoce que cualquier atentado contra la libertad de la persona es una manera de atentar a su dignidad. La persona es tratada dignamente cuando se la deja obrar en libertad (3). Pero es que, además, decir persona es lo mismo que hacer mención de ese atributo fuera del cual aquélla no tiene existencia. La persona es el ser que obra con libertad y que, por eso, tiene dignidad y no utilidad, precio, etc. (4). Con eso, sin embargo, no está dicho todo. La persona es eso, pero no es sólo eso. En cierto nivel, la formalización y la radicalización de la libertad puede significar la pérdida de la dignidad.

La persona, en efecto, es un ser que obra con libertad—y si no es libre, no es persona—, pero su libertad tiene un objeto, es decir, recae sobre algo: ese algo es la vida, la vida humana. La persona es el ser que hace su vida en libertad, pero desde una circunstancia que le condiciona y limita (5). Misión suya es imponer el sentido de su libertad radical a través de todos esos condicionamientos y resistencias y pese a ellos, pero con los que tiene que contar. El hombre se encuentra siempre teniendo que elegir entre posibilidades, y ya eso es libertad; pero hay posibilidades cómodas, y entre ellas la de seguir la línea de la menor resistencia. Se renuncia entonces—eso sí, libremente—a ser más libre; pero en la medida en que se renuncia a libertad, se disminuye en dignidad. Desde una situación que constitutiva y ontológicamente es libertad y dignidad se produce una biografía en la que pueden aparecer bastante rebajados los quilates de dignidad y libertad de la vida que uno mismo se ha fabricado.

(3) Carlos Cossío ha mostrado convincentemente que el problema de la personalidad es un problema de libertad *(La teoría egológica del Derecho y el concepto jurídico de libertad,* 2.ª ed., Ed. Abeledo, Buenos Aires, 1964, págs. 481 y ss., 485.

(4) Sobre esta idea de la dignidad se apoya Binder para contraponer, en materia de personalidad jurídica, el *sujeto* de Derecho al *objeto,* y no, como suele hacer la doctrina tradicional inspirada en criterios lógicos, al *predicado,* acerca de lo cual vid. mi *Filosofía del Derecho,* 3.ª ed., Barcelona, Bosch, 1972.

(5) Podría aquí referirme a la idea de libertad y su significado en doctrinas filosóficas como las de Bergson, Sartre, Ortega y Gasset y Zubiri, a las que hice referencia en mi trabajo *Filosofía y sociología de la libertad,* publicado en estos mismos ANALES, 1974.

2. No desconocemos que, al afirmar esto, podemos dar base a interpretaciones elitistas o aristocráticas de la personalidad, en el sentido que se ha reprochado a la antítesis heideggeriana de la autenticidad y la existencia banal e inauténtica de la cotidianidad, de donde proviene la mitología del hombre egregio frente a la vulgaridad del hombre masa, que es lo que solemos ser la mayoría de los mortales. No se trata exactamente de eso ni queremos caer en esa mitología. Tampoco desconocemos, si pensamos en términos mínimamente realistas y descendemos del plano de la pura especulación metafísica, que al hombre real y concreto le es muy difícil imponer muchas veces esa libertad radical frente a la circunstancia que le resiste. Y tampoco negamos la posibilidad de que una comprobación empírico-sociológica del tipo de la que usó Theodor Geiger con referencia a la «publificación» de la vida proclamada por los teóricos de la sociedad de masas, precisamente para desmontar su «leyenda», no pudiera poner de relieve de modo incontrovertible cómo «la gente» sabe luchar y superar lo masivo o macizo que se le impone y lograr así una autenticidad muy superior a la que, desde esquemas preconcebidos, podría atribuírsele. Conviene, pues, eludir lo que, en definitiva, es un prejuicio ideológico enmascarado en una metafísica y no distribuir apresuradamente diplomas de estimación o desprecio entre los «selectos» y la «masa».

Pero, dicho esto, conviene volver a los orígenes y afirmar resueltamente que hay, en efecto, la masa y los selectos, que no son necesariamente los muy pocos y que, desde luego, pueden encontrarse entre las existencias más humildes (6), y ello sin necesidad

---

(6) Con referencia al *San Manuel Bueno, mártir,* de Unamuno, escribe Julián Marías: «En esta novela, Unamuno no se queda simplemente con la nuda personalidad, sino que la hace vivir. La persona humana sólo existe viviendo; pero la vida puede estar perdida entre las cosas, en el mundo, y entonces es trivial, inauténtica, impersonal y no humana. Cuando la vida, en cambio, vuelve a sí misma, cuando se hace cuestión de sí, cuando vive desde su propio fondo, desde su radicalidad, entonces es una vida *personal,* el hacer de una persona como tal, en su mundo, en la circunstancia vital en que le ha tocado realizarse y ser temporalmente. Y esto puede acontecer sin sucesos insólitos, dentro del reposo comunal de nuestra vida. El cuidado de la eternidad, de la vida perdurable, lo que ha llamado Unamuno el sentimiento trágico de la vida, nos vuelve a nosotros mismos, en nuestra vulgar vida cotidiana y la hace ser vida personal, la inmuniza

de recurrir al ejemplo de la santidad, porque ello siempre ha sido reconocido y podría ser compatible—como excepción—con el «aristocratismo» que denunciamos. Lo cual quiere decir, sencillamente, que no todas las vidas humanas son igualmente dignas, aun cuando todas ellas sean la obra de una persona, que por serlo tiene *ya* una dignidad. Pero la tiene como *presunción* que necesariamente hay que reconocerle, como un crédito al que es acreedora. Toda persona, por serlo, tiene una libertad y eso le da el derecho de que los demás—la persona se constituye en la relación—le extiendan firmado un cheque en blanco acreditativo de su dignidad. Pero misión suya es llenarlo y, a diferencia de lo que ocurriría en otro caso, el abuso sería no hacer uso de él, no llenarlo con la mayor cantidad posible de hechos dignos. La dignidad de la persona se comprueba y verifica en una vida digna. Y una vida digna se hace a base de hechos dignos y de cosas dignas: es decir, lo contrario de cosas y hechos indignos.

3. Parece una obviedad innecesaria, pero una de las cosas que hay que meter en la cabeza de las gentes cuando hablan de la dignidad de la persona, es que hay una distinción entre lo que es digno y lo que es indigno. Filosóficamente esto implica la afirmación de una objetividad axiológica, de unos valores objetivos, y al decir objetivos se quiere decir que tienen una consistencia más que meramente subjetiva; pues es verdad que la vida crea valores, pero éstos tienen un sentido y una dimensión transvital (7).

---

frente a la trivialización. Y no es menester, como Unamuno deja entrever, la duda, la angustia del querer vencer la incredulidad. La fe viva en la vida perdurable, por firme que sea..., basta para mantener al hombre afincado en su raíz, defendido de la trivialidad y del vacío, dueño de su personalidad... Para Dios los hombres son personas y por eso para el cristiano, que lo sabe, es también siempre personal la vida cotidiana» *(Miguel de Unamuno,* Madrid, Espasa Calpe, 1943, págs. 125-126). De la «mitología de la autenticidad» me ocupé también, con referencia a Heidegger, en *Alteración y alienación,* en el volumen *Humanismo, Estado y Derecho,* Barcelona, Bosch, 1960).

(7) Así lo reconoce Ortega y Gasset, a pesar de que, desde su posición «racio-*vitalista*», considera que la creación de valores es una función biológica; pero a diferencia, por ejemplo, de la del páncreas, aquella «secreción» crea algo que tiene valor y consistencia propia; por eso, siguiendo a Simmel, afirma que «la vida consiste en ser más que vida», pues en ella, «lo inmanente es un trascender más allá de sí misma» *(El tema de nuestro tiempo,* en «Obras», ed. de 1932, Madrid, Espasa Calpe, II, págs. 894 y ss.).

En la vida se producen todas las cosas buenas que hay, y por ser buenas son valiosas, encarnan, representan valores; pero el Bien no es producto vital, sino lo que da un sentido valioso a la vida, que crea cosas y produce hechos buenos, y lo que nos da la medida para juzgar la vida que engendra maldad.

Este sentido de que hay lo digno, pero también lo indigno, lo bueno y asimismo lo malo, es lo que parece perderse en las ideas socialmente vigentes atenidas demasiado formalísticamente a la afirmación de la dignidad como reconocimiento de la libertad. No es, naturalmente, que eso sea expresa y formalmente negado. Se trata más bien de que se propende a olvidarlo, porque flota en el ambiente una filosofía que, como reacción contra tendencias de signo a veces injustificadamente represivo, pone en primer plano la afirmación de la libertad como condición de la dignidad y deja en la sombra otras dimensiones o aspectos de la cuestión. Cualquier restricción de la libertad, cualquier criterio «represivo» es rechazado como incompatible con la dignidad de la persona.

4. Y se da la paradoja de que una época que propende a una actitud hostil al juridicismo, es decir, al exceso de Derecho, toma como punto de partida de su visión de la persona precisamente un criterio jurídico de la misma. Pues sólo para el Derecho toda persona, por serlo, no sólo tiene que ser reconocida incondicionalmente en la igual dignidad que tiene con las demás personas y en la libertad que le compete (y que sólo puede ser recortada en cuanto a la comisión de actos que la comunidad reconozca como incompatibles con una vida social ordenada, o sea, la realización de conductas antisociales), sino protegida su vida como bien jurídico por excelencia. El Derecho no puede valorar las personas por sus calidades morales; las que llevan una vida digna y las que cometen indignidades—si no son directamente conducta antijurídica—tienen que ser igualmente estimadas y protegidas. El Derecho puede conceder acciones para realizar actos que moralmente sean una indignidad, vg., para desahuciar al inquilino de una chabola cuyo solar, al venderse, enriquecerá al propietario. Pero, en principio, el derecho de éste es «sagrado» y tiene que ser protegido, aunque el juez, en su fuero interno, se compadezca del inquilino y piense que el propietario ha cometido una mala acción.

Pero el Derecho es forma de vida social, y el punto de vista

jurídico es y tiene que ser el de un reconocimiento general e igualitario de la libertad de las personas como supuesto previo de su vida social, en la cual se presupone, asimismo, la dignidad igual de todos, los cuales tienen derecho a que, por eso, su libertad no sea restringida más que en la medida en que su uso indiscriminado constituyese un atentado contra aquellos bienes fundamentales—la propia vida entre ellos—, sin los que una vida social mínimamente ordenada no es posible.

5. Sin embargo, ese no puede ser el punto de vista moral, como no es el de la religión. Para ésta, en el protestantismo, hay los elegidos y los réprobos. En el catolicismo, todos los hombres pueden salvarse, pero también todos, muchos o algunos pueden condenarse. El amor infinito de Dios alcanza a todos; pero El no es correspondido por todos. Y este desamor humano determina su falta de valor. Desde una perspectiva religiosa, los hombres no son iguales, esto es, igualmente valiosos, y no sería justo—de acuerdo con la justicia divina—que esta desigualdad de valores se difuminase en una igualdad de destino final. Y aun desde un punto de vista puramente humano, pero no primariamente jurídico sino moral, es claro que los hombres no son moralmente iguales, que los hay cuyo trato nos repugna porque sabemos que su vida está llena de indignidades. Otra cosa es que, más allá del punto de vista meramente jurídico y más allá también del punto de vista moral, precisamente desde una perspectiva religiosa, se deba amar al indigno, en cuanto es persona, pero no para amarla en cuanto indigna, como si tuviera «derecho» a serlo, sino para tratar de arrancarla de su indignidad, para mejorarla y perfeccionarla.

Todo esto, como digo, es lo que se propende a olvidar. La crítica demoledora de que en su día fue objeto la filosofía de los valores, especialmente el radical objetivismo axiológico de Max Scheler y Nicolai Hartmann (8), tuvo buenas razones en qué

(8) Incluso desde el punto de vista escolástico, que critica sobre todo la radical separación entre ser y valor y se atiene al criterio tomista de la conversión recíproca de uno a otro *(bonum et ens convertuntur: Summa Theol.*, I-II, q. V, 1, 2, 3, q. XXI; *De Veritate*, q. I, 1, 2); en este sentido, entre otros, S. Behn, *Philosophie der Werte*, München, 1930; E. Przywara, *Religionsbegründung*, 1923; J. von Rintelen, *Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems*, «Philosophia

asentarse, pero ha contribuido a la preparación de ese ambiente, directamente promocionado por el historicismo radical y por el existencialismo. Todo esto pasa al ambiente social y se convierte en creencia social, en «vigencia» que condiciona los usos y costumbres y el trato de las gentes. Se impone lo que es el punto de vista de Derecho: la dignidad impone pura y simplemente la libertad, el dejar hacer, *Nolite iudicare!* Naturalmente, se admite que algunos hechos son delictivos y se sigue señalando la presencia del mal en el mundo; pero a éste se le identifica con la injusticia social, y como malo e indigno viene conceptuado sólo lo que se hace *desde* una de las situaciones sociales, la denunciada como privilegiada, a la que no se ama con amor de perfección, sino a la que simplemente hay que despreciar, perseguir y destruir. El calificativo de *burgués* resumirá este sentido único de lo condenable.

Que en esto hay, incluso si falta el amor, una dimensión de justicia imposible de ignorar, parece evidente. Pero esto solo no define más que una parte de la situación. En términos generales, ésta se caracteriza por un olvido de la distinción de lo bueno y lo malo, de lo digno y de lo indigno, de la idea, por tanto, de que la vida es digna no sólo porque y cuando es libertad (punto de vista jurídico), sino—punto de vista moral—cuando la libertad irrenunciable de que dispone se usa para realizar hechos y cosas dignas, entre las cuales figura, cómo no, la acción social reformadora y eliminadora de las injusticias sociales existentes; pero ni esto agota el campo de la vida moral, ni puede equipararse obligatoriamente dicha acción social con un compromiso en el sentido del análisis marxista de la sociedad. Desde el punto de vista religioso, la indignidad es el pecado y nuestra época conoce una decadencia tremenda del sentido del pecado (9), y esta es una de las causas del cambio social que tan vertiginosamente se produce ante nuestros ojos.

Perennis», II, Regensburg, 1930. Entre nosotros, vid., por ejemplo, J. Marías, *Historia de la Filosofía,* Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1943, págs. 333 y ss.; J. L. Aranguren, *Etica,* Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1958, págs. 93 y ss.; recientemente, J. I. Alcorta, *Prolegómenos para una fundamentación trascendental de la ética,* Madrid, 1976. (Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.)

(9) Julián Marías afirma que el concepto de pecado «desapareció

6. El respeto a la dignidad de la persona, decimos, es el eje de las teorías y debía ser también el de la praxis social de nuestro tiempo. Pero ocurre que esa exigencia de respeto, al vincularse de modo especial con la libertad en el más formal de los sentidos, se plantea por el individuo como un derecho, como una pretensión frente a los demás—incluso, para ciertas materias, frente al Estado—, pero nunca se plantea en términos de deber. Pues parece como si el único deber consistiera en respetar la libertad, con lo cual nadie estaría obligado a nada que sea social o moralmente digno. Evidentemente, no se niega formalmente la existencia de toda norma moral y se reconoce que cada cual puede tener su propio sistema moral, con arreglo al cual es libre de vivir. En la medida en que lo hay, debe ser respetado y debe ciertamente ser realizado en libertad, pues el cumplimiento forzado de una norma moral equivale, en el mejor de los casos, a convertirla en una norma social, política, jurídica, etc., pero habrá dejado de ser un acto primariamente moral (10), lo que no quiere decir que, aunque no sea hipócrita, necesariamente tenga que ser deshonesto. Pero es cierto que el cambio social lleva consigo también una caída de la moral, que ha sido subrayada y justificada por sociólogos como Geiger, si bien se piensa sobre todo en la «moral tradicional», condenada en bloque como «moral burguesa», la cual, evidentemente, tenía muchos condicionamientos clasistas en modo alguno justificados, muchos prejuicios perfectamente superables y superados, pero en la que en el fondo latía el reconocimiento de la distinción entre lo digno y lo indigno y la exigencia del deber de respeto a la persona en la forma del respeto a los demás, y precisamente por eso aparece vinculada a lo que hoy se denuncia como «sociedad represiva», desde una ideología que viene a resultar la forma más cómoda de propugnar para cada cual la libertad de hacer lo que le venga en gana, olvi-

---

hace mucho de las vigencias sociales en gran parte del mundo» *(Libertad humana y libertad política,* Revista de Occidente, núm. 146, mayo 1975, pág. 143); pero lo dice no con el complaciente conformismo con que lo dirían muchos sociólogos actuales, sino denunciando (con referencia a la legislación liberalizadora del aborto), una interpretación de la vida humana que ignora el carácter sacro de la vida y la posibilidad de culpa, y cuya consecuencia es «la destrucción de la libertad, al socavar la realidad del único que puede ser sujeto de ella: el hombre personal» (loc. cit.).

(10) L. Legaz, *Filosofía del Derecho,* págs. 452 y ss.

dando toda noción de respeto y llamando—¡precisamente a eso!—respeto a la dignidad de la persona. A veces, todo esto trata de justificarse apelando a otros valores, ciertamente reales, como es el de la «autenticidad», tan pregonada por el existencialismo, que se traduce en una exigencia de «sinceridad», que es la «veracidad» del ser-sí-mismo, y esto se opone, por de pronto, a la insinceridad, que es hipocresía y, en definitiva, engaño y mendacidad frente a los demás. Y no se trata, por supuesto, de negar ni de disminuir este valor, sino, sencillamente, de enmarcarlo en su propio contexto y nivel.

7. Partiré de la base de que este nivel es de rango fundamental. Fundamental quiere decir fundante, o sea básico, aquello sobre lo que tiene que apoyarse todo lo demás. Los hombres que conviven tienen que entenderse, y para entenderse tienen que confiar recíprocamente unos en otros. Ahora bien, sólo pueden confiar conociéndose, sabiendo cómo es cada uno. Por consiguiente, cada cual debe hacerse transparente a los demás, acomodando su apariencia a su ser, porque sólo eso permite formarse expectativas de comportamiento y, por lo tanto, crear un clima general de confianza recíproca. Pero, evidentemente, esto no puede formalizarse en términos absolutos, y al afirmar esto sabemos que decimos algo perfectamente sabido. Pues es obvio que no tendría sentido afirmar que el hombre de tendencias homicidas o el que tiene vocación de estafador o ladrón estén «obligados» a acomodar su apariencia a su ser, o sea, que tengan la obligación de comportarse como asesinos, ladrones o estafadores. La autenticidad tiene, pues, un límite: el deber de comportarse honradamente. Tampoco se trata, bien entendido, de que la obligación en esos casos sea la «simulación», porque eso agravaría la inmoralidad, pues trataría de provocar una confianza que inmediatamente sería defraudada. Se trata sencillamente de que la autenticidad es el fundamento, pero no el valor más alto. Sin autenticidad no hay moralidad auténtica en el sujeto, pues el moralmente inauténtico no es un verdadero hombre moral, pero el inmoral auténtico, si bien agrava su inmoralidad cuando procede con hipocresía, no adquiere, por su posible sinceridad, ninguna dosis de valor moral.

La sinceridad puede oponerse, en la mentalidad actual, a los «prejuicios» de la vida social, calificada como hipocresía. Conviene detenerse un momento en esta cuestión.

Yo parto de la diferenciación entre la vida personal y la vida social. Sobre todo en mi *Filosofía del Derecho* (11) he explicado ampliamente el sentido y el alcance de esta distinción, la cual *no* consiste: *a)* en la diferencia entre la vida del individuo aislado y la vida del hombre en cuanto socio o miembro de la comunidad; *b)* ni en la diferencia entre una vida más o menos egregia, una forma noble de vida que sólo unos pocos selectos podrían realizar, y la forma de vida común de las gentes, de la masa. De lo que se trata es de que la vida de la persona—no hay otra—transcurre en dos dimensiones: la que llamo propiamente personal, o sea aquella en que se manifiesta el modo como cada cual es realmente, y la de la impersonalización, en la que cada cual obra con arreglo a pautas más genéricas y fungibles, porque responden más bien a la idea del «funcionario» que cumple una tarea según normas que ya existen y que él tiene simplemente que aceptar. Ahora bien, todos y cada uno de nosotros actuamos en

---

(11) Páginas 268 y ss. También Ortega y Gasset reconoció siempre (incluso o especialmente en *El hombre y la gente,* donde más parece separar los conceptos de la vida personal auténtica y la vida social como lo impersonalizado, colectivo y «desalmado») que existe una íntima compenetración entre lo personal y lo social. Y, como dice García Valdecasas, si el amor es un descubrimiento de la antigüedad griega y si históricamente la caridad es una creación del cristianismo, ello significa que mi amor y mi caridad—es decir, las más altas expresiones de la vida personal—, los de cualquiera de nosotros, tienen unas posibilidades, unas exigencias y también una realidad, en que opera todo lo que hemos recibido del pasado; más aún, todo lo que éste ha hecho de cada uno de nosotros. Y recuerda a este propósito una canción popular:

Apañando aceitunas
se hacen las bodas;
el que no va a aceitunas
no se enamora,

que le permitió, dice, entender un texto de la ética nicomaquea (libro VIII, *in fine)* que le resultaba oscuro: «las fiestas antiguas, dice Aristóteles, parece tuvieron su origen en la recogida de los frutos y eran como una ofrenda. ¿No era entonces cuando se sentía el goce de la libertad?». Y comenta Valdecasas: «La comunión festival del grupo social con la tierra fecunda, acto colectivo por excelencia, parecía desencadenar la expansión de la personalidad y el florecer de la intimidad» *(Discurso de contestación* al mío de ingreso en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, *Amor, amistad, justicia,* Madrid, 1969, página 96); cfr. L. Legaz, *El Derecho y el amor.* Barcelona, Bosch, 1976, págs. 47 y ss.

este doble plano que, además, incide en toda nuestra conducta, que no es nunca ni sólo personal ni sólo estrictamente impersonal, aunque conceptualmente sean distinguibles ambas dimensiones. El plano de la vida personal es, en un sentido no sé si más propio o radical, pero que en todo caso no es el sentido en que uso la palabra, tan «social» como el de la vida social: pues la persona está siempre en relación con otras personas; pero el amar o el odiar a otra persona y la realización de los actos correspondientes a esos sentimientos no es, de suyo, un hecho social, sino un hecho de la vida personal, si bien es probable que la realización de esos actos se revista de una forma socializada (12); así, el amor, por ejemplo, puede transcurrir en la forma del «noviazgo» y terminar en el «matrimonio»; e incluso la decadencia de estas formas sociales tradicionales, si de momento implica una concesión a lo personal-antisocial, no deja de incidir en formas nuevas de socialización.

8. En todo caso, parece evidente que lo personal tiene una dosis mayor de autenticidad que lo social, pero ello no implica ni una desvalorización de éste ni una valoración más positiva de la vida personal; pues lo personal no es necesariamente egregio; puede ser también lo innoble, lo vulgar, lo indigno, lo malvado. Tan auténtica es la personalidad de un Onasis, personificación del *homo oeconomicus* en el sentido sprangeriano (13), como la del esteta del tipo de un Oscar Wilde, o la del demagogo, o la del criminal que nunca oculta sus tendencias antisociales, o, por supuesto, la de quien patentiza en todos los actos de su vida los valores de la santidad. La diferencia de valor que atribuimos a uno u otro tipo de personalidad no depende de su mayor o menor autenticidad, sino del tipo de valor a que ésta responde. Lo personal es más valioso en cuanto que ciertos valores sólo tienen sentido en esa dimensión, como el amor, que es la forma más alta de relación con los demás, y que nace en la vida personal y es la expresión más pura de lo personal: no en la vida social (en el estricto sentido en que empleo esta palabra), aun cuando lógi-

(12) Vid., por ejemplo, J. Marías, *La estructura social*, «Revista de Occidente», ed. de 1974, págs. 262 y ss.

(13) E. Spranger, *Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad*, trad. de R. de la Serna, Ed. Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1946.

camente se proyecta sobre ella y, sobre todo, en las normatividades que la constituyen.

Como la vida social es, sobre todo, aceptación funcionarial de las normatividades—usos, costumbres, vigencias, creencias...—dadas, no se define por la autenticidad, pero eso no implica descalificarla como inauténtica: pues la autenticidad humana se integra también con lo que el hombre hace en su vida social. Y como la autenticidad humana no tiene, por serlo, el mismo valor, sino que éste existe en función de lo que aquélla expresa, tampoco la vida social se desvaloriza por no ser la vida personal en su autenticidad. Que la sinceridad es un valor parece evidente; pero lo es en cuanto realiza otros valores, pues si realiza disvalores, carece de valor. Con la sinceridad—que es también lealtad—podemos entendernos; pero no la confundamos con la tosquedad en el decir o el hacer cuanto se nos antoja, porque para contrarrestarlo están las «buenas formas», que pertenecen a la vida social. A ésta, por eso, sólo se la podría llamar hipocresía si por sinceridad se entiende la posibilidad de comportarse de modo incivil y antisocial. Pero la hipocresía no es la característica de la vida social, sino un posible modo de vida personal que utiliza conscientemente el disimulo—bajo formas sociales establecidas—precisamente para producir un efecto contrario al que se aparenta. También en la vida social se puede proceder con sinceridad, en las formas del comportamiento caballeroso o hidalgo (14). En muchos casos puede significar un esfuerzo contrarrestante de otras tendencias personales agresivas o antisociales, a las que sinceramente también se quiere hacer frente. En todo caso, sería preferible menos sinceridad si ésta significa antisocialidad; pero entonces, el sacrificio de lo sincero en aras de un valor superior privaría a aquél del carácter de «hipocresía». La vida social que, en sentido hegeliano, es *Bildung* (15)—formación, educación—implica siempre una cierta «alteración» de la realidad personal (16), pues lo mismo que es un freno que modera las tendencias antisociales del individuo,

---

(14) Vid. G. Radbruch, *Rechtsphilosophie,* 3.ª ed., Leipzig, 1932, página 47.

(15) Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* 3.ª ed., Lasson, 1928, página 148 y ss.; 286 y ss.; 247 y ss.; *Grundlinien der Rechtsphilosophie,* §§ 48, 57, 66, 187.

(16) Sobre esto, vid. mi *Alteración y alienación,* en el vol. cit. «Humanismo, Estado y Derecho», págs. 365 y ss., 392 y ss.

también puede ser freno moderador de la manifestación de sentimientos personales, por ejemplo, la publicidad de las efusiones eróticas, que puede significar una auténtica falta del respeto debido a las gentes, precisamente en cuanto son personas, que lo son también en el plano más impersonalizado de la vida social, la cual, a diferencia de la intención unitiva del amor en la vida personal, es impensable sin un mínimo de «distancia» (exigible incluso en la amistad), cuyo mantenimiento patentiza ese respeto que cada persona debe a las demás y que tiene derecho a exigir.

9. Como he dicho, la persona es persona también en esta dimensión socializada y, por consiguiente, su total personalidad humana se integra con su personalidad social, o sea, con las específicas funciones o *roles* que desempeña en la vida social. Es cuestión distinta la de la justificación objetiva que pueda poseer esta diferenciación funcional si, por ejemplo, queda institucionalizada en un sistema más o menos cerrado de clases. Con toda razón nuestra conciencia cristiana y occidental niega toda justificación a un sistema de castas, en el que una de ellas esté constituída por esos seres que llaman parias y que se declaran intocables. Tampoco se admite la licitud de una división de los hombres en libres y esclavos (personas que no son personas). E incluso nuestra actual y vigente división clasista está cada vez más desprovista de justificaciones éticas y en ese sentido todos juzgamos positivamente las tendencias homogeneizadoras, incluso «masificadoras», del cambio social que tan perceptiblemente se observa. Pero, dejando a un lado esta cuestión, es evidente que hay diferencias en los papeles que se desempeñan en la sociedad y que no todos tienen la misma jerarquía, porque no poseen igual dignidad. Digamos inmediatamente que esta «dignidad» no se contrapone aquí a nada que signifique indigno o innoble—idea propia de una sociedad que ya no es la nuestra, y cuya concepción se basaba en una aberración ética—, pues partimos de la base de que toda función, todo trabajo, posee su propia dignidad; pero al igual que he dicho que no es el mismo el valor moral de todos los hombres —aunque el serlo, el ser personas, les confiere a todos un valor que debe ser medido igualitariamente por el Derecho—, tampoco es la misma la dignidad de todas las funciones sociales, sencillamente porque unas son más altas y otras más bajas. Y al decir ésto no pienso, con criterio «clasista», en que es más alta la fun-

ción del ingeniero que la del barrendero, sino en que la del doctor ingeniero es más alta que la del ingeniero técnico y ésta más alta que la del capataz en el contexto de la construcción de una presa, por ejemplo; como es más alta la función del gobernante, en cuanto gobernante, que la del simple ciudadano, en cuanto simple ciudadano, o la del maestro respecto de la del discípulo, la del padre que la del hijo, etc. Quien ejerce una función más alta tiene también más alta responsabilidad: responde más directamente del comportamiento de quien tiene una función o un *status* «inferior» en ese sentido, es decir, sin poner ninguna connotación peyorativa en la palabra. Se trata sólo del necesariamente distinto nivel de colocación de cada función en el conjunto vertical y relacional de un determinado contexto funcional. De ahí que el respeto a la dignidad de la persona implique también el respeto a lo que esa persona es socialmente y acerca de lo cual no cabe discriminación ni jurídica—porque ésta tiene que respetar el igual valor de todas las personas en cuanto personas—ni moral, porque sólo lo moralmente indigno puede ser objeto de reprobación, incluso en el trato social.

10. La forma moderna de negar el respeto a ciertas formas sociales de la dignidad personal es la «contestación». El «contestatario» niega al padre la superioridad de su función paterna, el estudiante niega al maestro la superioridad de su función docente, etc. Para que se me entienda, diré inmediatamente que, en última instancia, la contestación está justificada en cuanto que representa la primacía de la vida personal sobre una vida social impersonalizada, en la que lo personal puede fosilizarse y vaciarse en una inmensa insustancialización, disimulada en un «énfasis» más o menos ridículo, pero encubridor de injustificados autoritarismos sin verdadera responsabilidad (17). Quizá porque esta falta de responsabilidad se ha agudizado en nuestra vida moderna, se produce masivamente el fenómeno de la contestación. Pero, afirmado como principio, es un principio de subversión, porque implica la negación de la superioridad de ciertas funciones que, de suyo, son superiores. Se pretende que el padre no debe mandar, que el maestro no debe enseñar, etc. Y como toda «extra-

(17) Sobre esto he escrito con alguna amplitud en el estudio sobre *El énfasis y el sentido del humor como dimensiones de la existencia política*, (en «Humanismo, Estado y Derecho», págs. 213 y ss.).

vagancia» tiende a socializarse, también la contestación se socializa, se convierte en forma habitual de vida social y, en definitiva, termina por imponer una nueva forma de superioridad social: la del contestatario, frente a la del padre, la del maestro, la del educador, la del buen gobernante, etc. Todo esto es signo del carácter estructural e ineliminable de las jerarquías; pero también es señal de que se impone una valoración. El respeto debido a la persona implica el respeto a lo que la persona es en función de su vida social. Desde nuestra conciencia actual ninguna función puede ser considerada socialmente como indigna. La sociedad sólo debe reputar indigno lo que es indigno moralmente. De hecho, las sociedades no han pensado siempre así, e incluso ciertas capas de nuestra sociedad siguen albergando idénticos sentimientos, que no pasan de ser una aberración desde el punto de vista ético. Pero las tendencias contrarias que prevalecen tampoco son justificables al cien por cien, porque, en su último fondo, está la afirmación de la dignidad como exigencia indiscriminada de respeto a una libertad radicalmente formalizada, de la que falta toda referencia a un verdadero sentido de responsabilidad. El que esta falta se encubra a veces con una ideología anticapitalista y marxista traducida en actitudes contestatarias o subversivas, no le confiere ninguna justificación. Y, por favor, que no se me malentienda como si al decir esto yo negase justificación—por lo menos subjetiva, pero que ya por eso merecería respeto—a las actitudes intelectuales o políticas que toman en serio y con responsabilidad la lucha contra las estructuras vigentes socioeconómicas y el intento de instaurar un orden social más justo.

11. El respeto a la dignidad de la persona tiene otras implicaciones muy concretas, que constituyen imperativos de reforma de normas jurídicas vigentes o que, por lo menos, sería preciso convertir en vigencias o creencias sociales, que puedan ser base para su conversión en efectividades jurídicas.

La dignidad pertenece a la persona humana, en cuanto tal, y, por consiguiente, le corresponde cualquiera que sea su soporte biológico: hombre o mujer, hombre (y mujer) blanco, negro o amarillo. La discriminación racial significa un desprecio a la dignidad del ser humano discriminado. Esto es tan obvio, que no precisa insistir más en señalarlo. En el siglo XVI, Vitoria y Las

Casas sentaron la doctrina inconmovible en este punto: los indios recién descubiertos eran seres racionales exactamente como sus descubridores y tenían un derecho natural a su propio gobierno (18).

La discriminación de los sexos también ha presentado históricamente dimensiones negativas en el aspecto jurídico, que a veces se hallaban compensadas con una altísima valoración de la mujer que hoy, en cambio, tiende a perderse. La matrona romana, la dama medieval, la «madre», la «novia», la «hermana», han sido objeto incluso de un culto idealizado que, ciertamente, no siempre compensaba su situación, a menudo injustificada, de inferioridad jurídica. En cierto modo, ambas cosas se implicaban recíprocamente. En determinados asuntos se exigía más a la mujer—por ejemplo, en fidelidad o en pudor, con las consiguientes consecuencias jurídicas—, precisamente porque se la valoraba muy alto, en cuanto portadora de las virtudes correspondientes, o sea porque su específica condición de mujer la hacía acreedora a un respeto a su dignidad que, por su parte, exigía una contrapartida: que ella también se respetase, para ser merecedora del respeto que se la otorgaba. También es evidente que algunas inferioridades jurídicas de la mujer—por ejemplo, dentro de la sociedad conyugal—provenían de la necesidad, que parece consustancial a toda sociedad humana, de que alguien sea el que dirija y, sobre todo, el que decida en última instancia; y si históricamente el mando ha recaído en el marido, la solución contraria no hubiera dejado de ser una discriminación de signo contrario.

Con decir esto no trato, sin embargo, de justificar ningún anacronismo. La conciencia social ha cambiado mucho en sus antiguas convicciones y no tiene sentido que el Derecho se mantenga frente o al margen de las nuevas, y es irremediable pensar en formas de regulación que sintonicen con el principio general de

---

(18) Vid. la citas de la nota 1. Cfr. P. Ph. I. Andrè-Vincent, O. P., *Derecho de los indios y desarrollo en Hispanoamérica*, trad. española, Ed. Cultura Hispánica, 1975. Las Casas trató de demostrar que en los indios se daban aquellas tres especies de prudencia: monástica, económica y política, que el filósofo atribuye a los hombres con suficiencia bastante para autogobernarse y que, en algunas de sus conquistas sociales y culturales superaron con mucho a los maestros de la antigüedad griega y pagana (Vid. J. Pérez de Tudela, *El horizonte teologal en el idealismo de Las Casas*, Sesión de apertura del Curso académico 1974-75 del Instituto de España, Madrid, 1975, págs. 31-32).

justicia de reconocer la, en principio, igual dignidad de todo ser humano, en sus concretas implicaciones jurídicas. Pero, también, para referirnos a cuestiones concretas, la depreciación que, por ejemplo, experimenta el valor de la maternidad como función paradigmática de la mujer, depreciación paradójicamente unida al casi ensalzamiento de la maternidad de la mujer soltera, constituye una desviación. Y en modo alguno quiero insinuar con esto que haya que menospreciar socialmente (aparte toda consideración de «caridad») y, por tanto, en sus consecuencias legales, a la madre soltera, sino que la conjunción de esas dos actitudes en la mentalidad moderna constituye una manifestación más de esa consideración formalista y libertaria de la dignidad, pues no se trata de que la mujer que no puede ser madre—o que renuncia a serlo por más altas dedicaciones—pierda algo de su dignidad, como si no tuviese otras funciones que cumplir, sino que lo que se ensalza es la libertad indiscriminada de no ser madre —cuando se debería serlo—o de serlo—cuando ciertas normas sociales y religioso-morales impondrían la abstención de querer serlo—. En todo caso, es obvio que esto no puede afectar a la condición jurídica del hijo nacido fuera del matrimonio (19) y que son absolutamente inadmisibles desde el punto de vista ético, además de ridículos, ciertos prejuicios y convencionalismos clasistas, según los cuales los «deslices» entre «iguales» en clase social pueden ser inmediatamente subsanados con el matrimonio, que, en cambio, está radicalmente vedado a la mujer de «clase inferior» seducida por el «señorito», la cual queda condenada, a cambio, en el mejor de los casos, de una «indemnización» económica, cuya oferta es un insulto a su dignidad, a arrastrar su «ignominia» durante toda su vida. La decadencia o desaparición de muchos de estos prejuicios, que pueden ser aberraciones éticas, es una de las dimensiones positivas de las tendencias del cambio social, incluso en estas materias que chocan con una mentalidad «tradicional».

---

(19) Sobre este tema, vid. de la reciente bibliografía española, M. de la Cámara Alvarez, *Reflexiones sobre la filiación ilegítima en Derecho español.* Discurso de ingreso en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Madrid, 1976, y el de contestación de Amadeo de Fuentemayor.

12. Hay dos cuestiones-límite en las que el respeto a la dignidad de la vida humana está en juego y son las concernientes al aborto y a la pena de muerte. Dos cuestiones en las que el «cambio social» ha tenido una incidencia absolutamente radical. Esto ocurre en doble sentido: *a)* el aborto, antes objeto de condenación unánime, tiende hoy a liberalizarse; *b)* la pena de muerte, antes considerada como algo indiscutible (y en tiempos pretéritos aplicada precisamente a hechos como la falsificación de moneda, mientras que hoy, por una especie de ley del talión, sólo se aplica normalmente al asesinato), tiende a convertirse, al menos, en algo problemático para la conciencia universal. En este caso, juega la exigencia del respeto a la vida humana. En el caso del aborto, en verdad, esta exigencia parece no entrar en consideración.

La vida humana no es la persona humana, y cuando se habla de respeto a la vida, no se hace referencia a la vida biográfica, histórica, personal—o sea, al ser personal, al ser de la persona, que, en cuanto tal, posee una dignidad que ha de serle reconocida incondicionalmente por el Derecho, aunque moral y aun socialmente su valiosidad no sea la misma—; pero la persona es un ser que vive en cuanto está encarnado, en cuanto tiene un cuerpo informado por un alma, y porque lo tiene, y desde que lo tiene, posee una condición de *personeidad,* de persona en potencia, que necesaria y continuamente se irá personalizando, construyendo su propia biografía. El respeto a la dignidad de la persona tiene, pues, que manifestarse en el Derecho como respeto a la vida, al ser humano, en cuanto viviente, con lo que el cuerpo se convierte en un bien jurídico por excelencia, que debe ser objeto de altísima protección. Lógicamente, esta protección tiene que empezar por el principio. El principio es el feto. Incluso si la vida del feto no es vida independiente, sino vida de la madre que lo lleva en su seno, un atentado contra el feto significa un atentado contra una vida futura, pero ya incoada. Ningún argumento jurídico puede desvirtuar este hecho fundamental y, en todo caso, lo único que podría decirse es que los argumentos jurídicos son muy importantes, pero no necesariamente siempre los de más rango. Y no se trata de que el Derecho pueda imponer todo lo que tiene una consideración más elevada que la jurídica—ya los escolásticos como Suárez afirmaban que ayunar a pan y agua es excelente cosa, pero que el Príncipe que impusiese tal obligación

a sus súbditos les causaría grave ofensa—(20); pero aquí se trata de no permitir un atentado contra lo que el Derecho está obligado a proteger, incluso si ese atentado escapa a la *tipificación* de que fue objeto en base no sólo a las convicciones y creencias otrora dominantes, sino incluso a las doctrinas científicas. No puedo entrar aquí en cuál es el estado actual de la cuestión. Evidentemente, las tendencias, hoy cada vez más extendidas, e incluso convertidas en realidad legal en muchas partes, favorables al aborto y su «liberalización», tienen muy en cuenta la doctrina científica más avanzada, la cual, sin duda, algo tiene que decir en esta cuestión (21). Yo no sé si la ciencia es capaz de decir exactamente en qué momento de la gestación el feto inicia una vida propiamente humana y si puede declarar apodícticamente que, por ejemplo, durante los tres primeros meses del embarazo, no puede hablarse de la existencia de un «ser humano», incluso como proyecto. Pero aun suponiendo que tuviera poco sentido creer que desde el momento de la concepción ya hay un alma informando un cuerpo en embrión, o sea que hay ya una «persona humana», lo único que podría decirse como consecuencia es que el aborto provocado durante ese tiempo no podría tipificarse como asesinato o parricidio. Pero no dejaría de existir el hecho reprobable—incluso jurídicamente—de que se habría cortado una posibilidad de vida humana, que se habría cerrado el paso a la existencia de algo que estaba destinado a llegar a ser una persona humana. Por consiguiente, hay en el aborto provocado un fallo total en el respeto debido a la vida de la persona humana como bien que primordialmente debe ser defendido por el Derecho. Sólo juega ahí el «respeto» a la libertad de la madre, que dispone de sí misma, de manera indiscriminada, y si bien es cierto que en algún caso podría exhibir una apariencia de justificación si, por ejemplo, la maternidad es producto de una violación, en general se trata de una pura exaltación de la sexualidad, que quiere el disfrute de sus placeres y ninguna de las responsabilidades que son su consecuencia. Julián Marías ha escrito muy acertadamente (22) que en la liberalización del aborto se produce la paradoja de que tras haberse luchado, con toda razón, contra la mujer-objeto,

(20) *De legibus*, I, IX, 2.

(21) Como orientación, vid. el artículo de Aniceto Blázquez, O. P., *Presupuestos teológicos del aborto*, Arbor, mayo 1965, núm. 353, páginas 39 y ss.

(22) *Libertad humana y libertad política*, artículo cit., págs. 140 y ss.

ahora, con toda sinrazón, se proclama al niño-objeto. Y refiriéndose a la reciente ley sueca, señala cómo partiendo de un principio de libertad, contiene las mayores negaciones imaginables de la libertad, pues afirma ciertamente la de la madre, pero de un modo tan total e indiscriminado que se la niega totalmente al padre e incluso al médico, quien no puede ni aconsejar en sentido contrario, y al que se impone la obligación incondicional de intervenir.

En esta máxima falta de respeto a la vida no hay, desde luego, nada que pueda justificarse en nombre del respeto a la dignidad de la persona—la de la madre, a la cual se le concede toda la libertad imaginable, pero para cometer la máxima indignidad—.

13. Por lo demás, no quisiera ser malentendido en el sentido de que propugno un legalismo moralista rígido y deshumanizado. Estoy perfectamente de acuerdo con el planteamiento «personalista» de todos los temas éticos y, por consiguiente, también en el tema que ahora me ocupa, tal como aparece, por ejemplo, en la obra de Häring *Morality is for Persons* (23). El cual relata el siguiente caso, referido por un célebre ginecólogo austríaco. Se había enfrentado con el problema de una hemorragia sumamente peligrosa en el útero de una mujer embarazada. Con los medios ordinarios no era posible contener la hemorragia y sólo se contaba con pocos minutos para salvar la vida de la mujer. El doctor decidió extraer el embrión y suprimir el útero. Con esto se salvó su vida e incluso su fecundidad: luego pudo tener varios hijos sanos. El doctor refirió el caso a un moralista, que le dijo: «Usted habría debido extirpar el útero, lo cual habría sido una incisión indirecta y, por tanto, un aborto indirecto. Ahora, en cambio, extrayendo el embrión, ha cometido usted un aborto directo». Aquí tenemos un caso típico, dice Häring, de una definición puramente material por un legalista que no se atiene a los valores y al sentido. El punto de vista de Häring es que, en ese caso, hubo aborto en sentido médico, pero no en sentido moral (aparte de que tampoco sería generalmente considerado como aborto en sentido legal). En sentido moral hay aborto cuando alguien decide destruir la vida del embrión o del feto. Pero aquí el doctor no tomó una decisión para salvar al niño del derecho

(23) New York, 1971. Hay edición española. Barcelona, Herder, 1972.

a la vida; éste estaba ya privado de tal derecho por las circunstancias. El doctor actuó, por tanto, como intérprete de la providencia divina, y vio que, aunque el feto no tenía probabilidad de vivir, él podía salvar todavía la vida de la mujer. Si no lo hubiera intentado, habría privado a la madre del derecho a la vida. Su decisión no fue un aborto en sentido moral. El salvó incluso la fecundidad de la madre—y a las personas que concebiría más tarde—, que el método legalista habría sacrificado a fin de salvar los «principios». Es que el legalista típico es en muchos casos un porfiado «situacionista» (24). Tiene una situación legal que no cuadra con el orden del amor y, sin embargo, se aferra a la exigencia de la situación legal y olvida la ley divina del amor y las verdaderas necesidades de la persona. Bien es verdad que, a su vez, el situacionista se autojustifica desde una situación de amor que puede ser utilitarista más bien que agapeica, o individualista más bien que comunitaria, y actúa en nombre de la intención de amar a expensas de las exigencias más elevadas de la vocación humana expresadas en genuinas normas morales (25).

14. Respecto a la pena de muerte, es un hecho que cada vez se extiende más la tendencia hacia su abolición, tanto en la legislación como en la doctrina y, en general, en la conciencia social. Es curioso que estando en juego en este caso el mismo valor y la misma exigencia—el respeto a la vida—que en el caso del aborto, difícilmente se ven marchar disociadas las tendencias favorables a una y otro. No es, naturalmente, que sea incompatible manifestarse a la vez contrario al aborto y a la pena de muerte, pero la historia patentiza que la conciencia social y la doctrina y la legislación contrarias al aborto mantienen la licitud de la pena de muerte y, a la inversa—situación actual—, cuando se extiende el clamor contra la pena de muerte se fortalece el afán de que se liberalice el aborto, o sea, que se legalicen todos los ataques contra la vida, en número, desde luego, infinitamente mayor que el de los casos en que el Estado ordena la ejecución de un criminal. Y poco parece importar a los partidarios del aborto la posible calidad de la vida que se destruye. Recuerdo haber leído hace algún tiempo en un periódico francés la reseña de una asamblea de científicos, en la que, no sé si directamente

(24) Ob. cit., págs. 152-53.
(25) Ob. cit., págs. 153-54.

o de pasada, se tocó el tema del aborto. El famoso biólogo .J .Monod fue uno de los que se mostró partidario del mismo. Un colega le preguntó entonces si efectivamente pensaba que el aborto estaba justificado en el caso de un padre y una madre tarados con tales y cuales características, que describió médicamente, a lo que el científico contestó que, evidentemente, sí. Entonces, el otro dijo: «Señores, un minuto de silencio; el Sr. Monod acaba de asesinar a Beethoven». Pues bien, salvo los casos de ejecución de «patriotas» y de «enemigos» políticos o militares vencidos, no es normal que entre los condenados a muerte abunden los Beethoven.

Pero al llegar aquí he de ser coherente con mis propios principios. Estamos en el terreno del Derecho y ya he dicho que en él no puede haber discriminación fundamental, en cuanto a la estimación de la vida. Todas las vidas no son igualmente dignas desde el punto de vista moral, pero todas tienen una dignidad que les hace igualmente dignas de respeto para el Derecho. El Derecho no puede imponer la moralidad, la dignidad moral de una vida, pero tiene que hacerla posible, respetándola en y desde su substrato corpóreo. La vida más indigna es recuperable y, si se trata de conductas antisociales, debe también el Derecho crear los organismos adecuados de corrección. A decir verdad, no puedo explicarme el afán y el ardor con que algunos jusnaturalistas han defendido la pena de muerte (26), a favor de la cual no veo que pueda esgrimirse un solo argumento que sea jurídicamente válido, ni aunque se ampare en la autoridad de un Santo Tomás, quien no hacía otra cosa que recurrir a analogías—por ejemplo, la del miembro infecto que hay que extirpar—que sólo tenían base en las creencias sociales generalmente vigentes en su época. La vida no es el valor más alto, pero no lo es en sentido moral, porque quien afirma *su* vida como el valor al que por encima de todo ha de servir, terminará por cometer indignidades y actuará con un sentido de gatuno egoísmo. En algunos casos tendrá que hacer ofrenda de su vida. Pero nunca le será lícito atentar contra

(26) Por ejemplo, entre nosotros, Ortí y Lara, en quien la defensa de la pena capital es una constante de su pensamiento. Considera la pena de muerte como parte del tesoro cristiano amenazado por la Revolución y los que la niegan se declaran contra una verdad de la fe, contra la razón y contra el Derecho natural (cfr. A. Ollero, *Filosofía del Derecho como contrasecularización*, Universidad de Granada, 1974, pág. 181).

la vida de otro, porque, para el Derecho, la vida es el más alto bien protegido y todo hombre vive en la dimensión del Derecho: y si bien su máximo deber *no* es la conservación de su propia vida, *sí* lo es respetar la vida de los demás, porque él no puede fabricar la vida moral de los otros, sino sólo la suya propia. Contra esto no hay ninguna razón válida que justifique la pena capital, con la que el Estado niega el respeto debido a la vida de un criminal, que es un ser humano posiblemente recuperable y al que, en todo caso, se podría mantener al margen de la sociedad. Menos aún, como es obvio, se justifica esta pena cuando obedece exclusivamente a razones políticas.

Lo que ocurre es que precisamente las tendencias dominantes contra la pena de muerte están politizadas en el peor de los sentidos y se las esgrime y manipula como motivo de agitación y aun de subversión. Entonces se ven hechos irritantes: si se ejecuta a un criminal porque ha cometido un hecho de terrorismo, en los carteles y panfletos subversivos se leerá que ha sido «asesinado» por «el Gobierno»; pero si se asesina a un gobernante, esos mismos carteles y panfletos dirán que ha sido «ajusticiado» por «el pueblo». Esto pone de relieve el uso hipócrita que en esas cosas se hace del lenguaje y también la insinceridad de mucho del griterío actual contra la pena de muerte. Pues el soporte sociológico de ese movimiento está constituido en gran parte por aquellas ideologías u organizaciones que justifican el asesinato del enemigo político e incluso de la gente inocente víctima del atentado terrorista, y que no dudarían en implantar la pena capital en nombre de la Revolución, si su acción subversiva alcanzaba éxito.

Ahora bien, que ése sea, en cierto modo, el soporte sociológico más extendido contra la pena de muerte y que, por su carácter, impide muchas adhesiones a escritos más o menos oportunamente dirigidos a las autoridades, no quiere decir que sea su único soporte político ni afecta en nada a la licitud del movimiento intelectual en que se basa. Repito que no encuentro ninguna razón válida—quiero decir: filosófico-jurídica—que pueda justificarla. Una razón jurídica debe ser una razón de justicia; pero la justicia que hay en la pena de muerte es la forma más elemental y bárbara de la justicia: la ley del Talión, porque, precisamente hoy, sólo se ejecuta a quien ha matado en determinadas circunstancias que agravan de modo considerable su homicidio. Pero

la justicia tiene precisamente como límite el respeto a la vida humana. Matar en legítima defensa es jurídicamente posible, porque, en principio, se trata de que hay que optar entre dos vidas y nadie puede ser obligado a dejarse matar. Pero no tiene sentido trasladar esto a la relación Estado-delincuente, pues éste ya ha cometido la acción criminosa y su muerte no devolverá la vida al asesinado. ¿Es justo aplicar aquí lo de «ojo por ojo» y traducirlo «vida por vida»? Evidentemente no, pues la justicia no es una mera abstracción en forma de proporción aritmética o geométrica que se aplica mecánicamente a las relaciones entre los hombres, sino que surge de la relación entre personas, en su condición personal, las cuales realizan actos que pueden ser objeto de una medida impersonal, pero lo único impersonal que se aplica a la base de esas acciones, es decir, las personas, es no hacer acepción de personas, lo cual implica respetarlas en su condición de tales y, por consiguiente, partir del respeto a sus vidas como bien jurídico fundamental y radical.

A veces, es verdad, la aplicación de la pena de muerte ha ido implicada con un especial sentido de respeto a la dignidad de la persona. Necesariamente, el Estado que condena a muerte a un delincuente, no entiende despreciarlo, menospreciarlo, ofenderlo, sino realizar pura y simplemente un acto de justicia o defensa de la sociedad. Hegel había dicho (27) que la pena es «el derecho» (al modo de un derecho subjetivo) del delincuente. Y cuando la Inquisición entregaba al hereje al brazo secular, pensaba en su salvación, ofreciéndole hasta el último momento la posibilidad de su retractación. Nada menos que Unamuno (28), en una de sus geniales paradojas, afirmaba este mayor respeto por la dignidad de la persona propio de la Inquisición que el que muestra el comerciante liberal por su prójimo, al que convierte en mero objeto de su utilidad. Pero esto no quiere decir ni que Unamuno estuviese conforme con la Inquisición, ni que nosotros podamos estar de acuerdo con ella, tanto menos cuanto que la propia Iglesia basa hoy su concepción de la libertad religiosa en una consi-

---

(27) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 100.

(28) *Vida de Don Quijote y Sancho*, «Obras completas», ed. Aguado, Madrid, 1950, Tomo IV, págs. 158-59; *El sentimiento trágico de la vida*, ibíd., pág. 659. Cfr. Max Scheler, *El resentimiento en la moral*, Madrid, «Revista de Occidente», 1927, págs. 147-48 y ss.; L. Legaz, *El Derecho y el amor*, Barcelona, Bosch, 1976, págs. 127 y ss.

deración de la dignidad humana, que no coincide del todo con sus planteamientos anteriores y con la que, por supuesto, me encuentro totalmente de acuerdo, no sólo por aceptación de un «magisterio», sino desde unos supuestos filosóficos que constituyen una constante de mi biografía intelectual.

Mucho más podría decirse acerca de las exigencias del respeto debido a la dignidad de la persona y de la vida humanas, principalmente en los aspectos económicos y sociopolíticos. Pero hoy, sin perjuicio de terminar refiriéndome a estos dos casos límites del aborto y la pena de muerte, me interesaba señalar el modo cómo son socialmente vividos unos conceptos fundamentalmente válidos, pero que, por acentuar unilateralmente la dimensión de libertad, olvidan la del deber y la necesaria distinción, que es su consecuencia, entre lo bueno y lo malo, lo digno y lo indigno; con lo que la afirmación de respeto a la dignidad de la persona, se difumina, altera y, en definitiva, niega en un clima en el que florecen la irrespetuosidad, la violencia y, en definitiva, también mucha indignidad.