

POR UNA FENOMENOLOGÍA DE LAS OBLIGACIONES MORALES Y EL DERECHO NATURAL HUMANO MÁS FUNDAMENTAL: EL *URGRUNDRECHT*

Josef Seifert*

¿Qué fenomenología?

LAS SIGUIENTES REFLEXIONES SON FENOMENOLÓGICAS en el sentido de la fenomenología realista investigada y explicada en otras obras.¹ Aquí noto únicamente unos pocos rasgos de este método que va a ser entendido mejor a través su aplicación en el análisis siguiente:

1. El principio fundamental de esta fenomenología es lo que Husserl llamaba: *volver a las cosas mismas*. Este principio, que implica también un «volver a la persona,»² exige una mirada fijada sobre las esencias y el ser de las cosas, un renuncio a

* Doctor en filosofía, profesor y miembro de la Academia Internacional de Filosofía.

¹ Aparte de las clásicas, especialmente Adolf Reinach, «Über Phänomenologie», en: Adolf Reinach, *Sämtliche Werke*, Vol. I, *ibid.*, pp. 531-550. (*Introducción a la fenomenología*. Traducción de Rogelio Rovira, Ediciones Encuentro, Madrid 1986.) y Dietrich von Hildebrand, *What is Philosophy?*, 3rd ed., with a New Introductory Essay por Josef Seifert (London: Routledge, 1991); (*¿Qué es filosofía?* Trad. de Araceli Herrera, Ediciones Encuentro, Madrid 2000); Josef Seifert, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism* -, in: «Studies in Phenomenological and Classical Realism». (Boston and London: Routledge and Keegan Paul, 1987), 364 pp., *re-published as e-book*, August 2013); *Vissza a magánvaló dolgokhoz*, (Budapest: Kairosz Kiadó, 2013). This Hungarian edition, translated and introduced by Mátyás Szalay, represents the most definitive and considerably enlarged edition of the work.

² Rodrigo Guerra López, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, Caparrós, Madrid 2002; *Afirmar a la persona por sí misma. La dignidad como fundamento de los derechos de la persona*, CNDH, México 2003; Josef Seifert, *Essere e Persona. Verso*

cada tipo de falsificaciones, sistemas prematuros, construcciones, confusiones y otros que impiden ver el ser y la esencia de las cosas en su pureza; por ende, si uno encuentra elementos de construcción en lo que Husserl dice sobre el método fenomenológico, cosas que no corresponden a la realidad y a los requisitos de un volver a las cosas mismas, entonces tales teorías exigen el rechazo de ideas del fundador de la fenomenología, no menos que otras teorías que simplemente no corresponden a las «cosas mismas.»

2. La fenomenología realista utiliza diferentes formas de conocimiento (métodos). Una primera es la *Wesensschau* (el conocimiento intuitivo) de las esencias necesarias de las cosas (que se distinguen de las esencias y naturalezas contingentes que son principalmente un objeto de las ciencias empíricas).
3. Además, si entendemos «métodos» aquí como formas principales del conocimiento (y no como medios para obtenerlo),³ hay, entre otros, el método de las intuiciones en estados de cosas necesarios y sumamente inteligibles (la *Wesenseinsicht*) fundados en las esencias necesarias, así llegando a un conocimiento de un a priori objetivo. Este conocimiento de leyes y de estados de cosas, de un «ser-a-de-un-B,» no coincide con la simple aprehensión de una esencia, pero crece de ello y al mismo tiempo enriquece la intuición de esencias y la hace crecer, aclarar y profundizarse.
4. La fenomenología realista reconoce también el carácter evidente de la transcendencia del acto del conocimiento filosófico: la mente humana no está cerrada en sí misma ni limitada al conocimiento de puros *noemas* (objetos

una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica. (Being and Person, Towards a Phenomenological Foundation of a Classical and Personalistic Metaphysics), (Milan: Vita e Pensiero, 1989), 621 pp.

³ Por una investigación de 3 tipos de métodos (tipos de conocimiento, elementos y medios para obtenerlos) véanse Josef Seifert, *Discurso de los métodos de la filosofía y la fenomenología realista*, (Madrid: Encuentro, 2008).

intencionales), sino descubre los datos de esencias, estados de cosas, seres reales, que no solamente son en sí mismos sino *son dados* a nuestros actos intencionales cognitivos *en su carácter transcendente a los actos en los cuales se dan*. Por esta razón la fenomenología realista rechaza la «epoché transcendental de Husserl» y otros de varios sentidos de *epoché*, que implican la negación de esta transcendencia claramente dada.

5. La fenomenología realista reconoce y justifica también los datos de la existencia real del yo que es dado en la experiencia inmediata indudable del *cogito-sum* real y no permite ser interpretado como un ser transcendental y irreal.

6. Además, la fenomenología realista reconoce y justifica el conocimiento del mundo más allá del *cogito, sum*. La fenomenología realista admite también que conocemos un mundo real existente autónomamente a través de la percepción sensorial y de la empatía, que contienen elementos de una creencia (*Weltglauben*) que es altamente racional y debe ser justificada fenomenológicamente, no destituida o echada, en un ídolo de reducir la filosofía y la fenomenología rigurosa únicamente a conocimientos absolutamente indudables.⁴

7. La fenomenología realista rechaza así ambos: a) la pretensa husserliana que el conocimiento del mundo real existente en sí mismo nunca es absolutamente evidente (lo es en el caso del *cogito, sum*, y en el caso de Dios), y que, b) cuando el conocimiento del mundo real no es *absolutamente indudable*, como en el conocimiento por los sentidos y la empatía, y nos es dado a través un momento de *Weltglauben* (creencia

⁴ Véanse Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, y Josef Seifert, «Philosophie als strenge Wissenschaft. Zur Grundlegung einer realistischen phänomenologischen Methode – in kritischem Dialog mit Edmund Husserls Ideen über die Philosophie als strenge Wissenschaft», in: *Filosofie, Pravda, Nesmrtnost. Tři pražská přednášky/Philosophie, Wahrheit, Unsterblichkeit. Drei Prager Vorlesungen* (tschechisch-deutsch), pøeklad, úvod a bibliografii Martin Cajthaml, (Prague: Vydala Køestanská akademie Õim, svacek, edice Studium, 1998), pp. 14-50.

en el mundo real), la filosofía crítica fenomenológica debería quedar suspendido (en otra forma de la *epoché*) este conocimiento o sea su objeto den vez de justificar y explicarlo.

8. La fenomenología realista reconoce también todas formas auténticas de un darse de la realidad en un modo mediato, por medio de algo diferente de sí mismo, como en el conocimiento de Dios o de la inmortalidad.⁵

La obligación moral y legal de respetar el valor moralmente relevante de la dignidad humana y los derechos humanos⁶

Gran parte de la ética se basa en la idea de la sublime dignidad de las personas. Todo ser humano, independientemente de su edad, de haber ya nacido o ser aún feto, sano o enfermo, independientemente de las diferencias de género, raza u otras diferencias entre los distintos miembros de la especie humana, posee un valor único, llamado 'dignidad', un valor objetivo y sublime que eleva al ser humano sobre todas las criaturas impersonales.⁷ Esta dignidad humana, que origina en la esencia de la persona en un modo

⁵ Véanse Josef Seifert, *Erkenntnis des Vollkommenen. Wege der Vernunft zu Gott*, (Bonn: Lepanto Verlag, 2010); 2013 en español; y *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments/ God as Proof of His Own Existence. A New Phenomenological Foundation of the Ontological Argument* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, end ed. 2000).

⁶ Concentrarse aquí sobre la cuestión de qué derecho humano básico es el más básico, prescinde de la pregunta crítica respecto a si todos los seres humanos o si cada ser dotado de «vida humana», (por ejemplo un feto, un «pre-embrión», un niño anencefálico o un niño con otras malformaciones cerebrales principales, o un feto con grandes anomalías cromosómicas generalmente incompatibles con la vida fetal persistente, o algunos «monstruos», que poseen la vida humana) son seres humanos. Trato esta importante cuestión ampliamente en el tercer capítulo de mi libro, *Ethically Healthy Medicine. Philosophy and Ethics of Medicine*. Vol. 2: Applications. Philosophy and Medicine, vol. 92 (New York: Springer, 2014).

⁷ He tratado ampliamente de las cuatro dimensiones y fuentes de la dignidad humana, y de la primera y más fundamental de éstas, la dignidad ontológica de cada persona

supremamente inteligible, es la fuente de los derechos humanos fundamentales, pero también de unas obligaciones morales estrictas respecto de las personas en nuestras respuestas interiores, en nuestras actitudes generales y en nuestras acciones.⁸

Las cuestiones *éticas* que rodean cualquier ataque contra seres humanos, sin embargo, no están restringidas en absoluto a los asuntos de violar derechos humanos fundamentales. Tanto los derechos humanos fundamentales como las obligaciones morales se basan en el mismo valor, a saber, la dignidad de la persona humana. Los imperativos morales arraigados en la dignidad de las personas, sin embargo, van mucho más lejos y no se limitan en absoluto a las exigencias de respetar los derechos de personas. Por ejemplo, algunos de los actos más malos hacia otras personas, el odio y la envidia, se oponen profundamente a las exigencias morales derivadas del valor de la persona como tal, pero una persona poseída por el odio o la envidia no viola los derechos de las personas hasta que no ataca a la otra persona en sus acciones o palabras.

humana en Josef Seifert, *The Philosophical Diseases of Medicine and Their Cure. Philosophy and Ethics of Medicine*. Vol. 1, ch. 2.

⁸ Incluyendo el feto, puesto que es también persona humana, como hemos sostenido contra muchas objeciones. Trato este importante tema en Josef Seifert, *Ethically Healthy Medicine. Philosophy and Ethics of Medicine*. Vol. 2: *Applications*. Philosophy and Medicine, vol. 92 (New York: Springer, 2010), cit., ch. 3, y brevemente en Josef Seifert, «The Alleged Fundamental Human Right to Abortion», en: R. Rösler (Ed.), *Biologie im Horizont der Philosophie. Der Entwurf einer europäischen «Bioethik»-Konvention* (Frankfurt a.M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien: P. Lang, 1997), pp. 81-95, y en: «Abortion and Euthanasia as Legal and as Moral Issues: Some Reflections on the Relationship between Morality, Church and State» in *Bioethics Update. Proceedings of 1987 Annual Conference on Bioethics*, ed. N. Tonti-Filippini (Melbourne: St Vincent's Bioethics Center, 1988), pero no se puede discutir en detalle en este breve paper. Refiero al lector al excelente estudio de Stephen Schwarz, *The Moral Question of Abortion* (Chicago: Loyola University Press, 1990).

La persona y la dignidad humana como la base de derechos fundamentales de la persona

Cada dimensión de la dignidad humana,⁹ sin embargo, es también la base de ciertos derechos humanos fundamentales. Algunos de ellos se basan en el nivel ontológico de la inalienable dignidad humana que posee todo ser humano en virtud de ser un sujeto (una sustancia) individual de naturaleza racional. Estos derechos humanos más básicos incluyen el derecho a la vida, así como el derecho a no ser mutilados, víctimas de abusos sexuales o expuestos a infecciones. La segunda dimensión de la dignidad humana, la «dignidad de la persona conscientemente despierta» (a la que Pascal hace referencia en su afirmación hermosa pero peligrosamente unilateral: «toda nuestra dignidad reside en el pensamiento»),¹⁰ funda otros derechos humanos fundamentales, tales como el derecho a la libertad de expresión o el derecho de actuar conforme a la conciencia. Una tercera forma de dignidad «adquirida», especialmente la dignidad moral, subyace a muchos otros derechos humanos, tales como el derecho a una buena reputación, el que por supuesto el delincuente no posee. Lo mismo vale para un cuarto nivel, a saber la «dignidad humana conferida,» que es base de otros derechos como los derechos de los padres o la independencia del juez.¹¹

Todos los derechos humanos fundamentales o básicos son derechos naturales en el sentido de que ellos no dependen de cualquier legislación humana o de la ley positiva y, por lo tanto, no están abiertos a decisiones arbitrarias de los legisladores, sino más bien se basan en la naturaleza y esencia de las personas. Ahora, a fin de

⁹ *The Philosophical Diseases of Medicine and Their Cure. Philosophy and Ethics of Medicine* Vol. 1: Foundations. Philosophy and Medicine, vol. 82 (New York: Springer, 2004) – *Philosophical Diseases of Medicine and Their Cure. Philosophy and Ethics of Medicine* Vol. 1: Foundations. Philosophy and Medicine, vol. 82, Kluwer online e-book, 2005, ch. 2.

¹⁰ Blaise Pascal, *Thoughts*, 5th ed., traducción e introducción. por A.J. Krailsheimer, (London: Penguin, 1973): 346. El texto es muy penetrante al identificar en el pensamiento y la conciencia racional una profunda fuente de la dignidad humana, pero también es seriamente unilateral y engañoso en cuanto sugiere la idea equivocada de que la vida racional consciente es la única fuente de la dignidad humana.

¹¹ Ver Josef Seifert, *The Philosophical Diseases of Medicine and Their Cure*, cit., ch. 2.

comprender la diferencia entre el obedecer a una obligación moral y el respeto de un derecho, tenemos que presentar un breve análisis de los derechos y obligaciones.

La diferencia entre ser objeto de derechos naturales o positivos y ser objeto de obligaciones morales

Los derechos de otras personas que debemos respetar son distintos de imperativos morales dirigidos a nosotros, principalmente por las razones siguientes:

A) Ellos conllevan un reclamo objetivo dirigido a mí por la persona que tiene ese derecho, el que le permite demandar de mí un objeto o una acción. Considerando que mi obligación moral como tal no funda un reclamo sobre mí por parte de otra persona, se muestra la diferencia entre su derecho y mi obligación moral. Del mismo modo, no tenemos derechos respecto a que otra persona obedezca sus obligaciones morales, mientras que de hecho tengo derecho de que ella respete mis derechos.

B) Los derechos se refieren casi sólo a las acciones exteriores de otros e incluso dentro de éstas casi sólo al lado o la parte externa de dichas acciones, no a los motivos interiores a que se refiere la moralidad. Por lo tanto, grandes esferas de la vida moral, las respuestas y las actitudes interiores, así como la interna intención moral subyacente a las acciones externas humanas, caen completamente, o al menos en gran medida, fuera de la esfera de los derechos y de la ley en general; con la excepción parcial de la ley penal que considera también los motivos y las intenciones de los delincuentes; estos ejercen una influencia decisiva sobre la cuestión de la existencia y el grado de culpabilidad, circunstancias atenuantes y la gravedad del castigo apropiado.

C) Vinculado a esto está el hecho de que los derechos, incluyendo los derechos humanos básicos, se pueden exigir y hacer cumplir.¹² Puedo entablar un proceso contra una persona ante un tribu-

¹² Al menos tan pronto como ellos son admitidos por la ley. Por supuesto éste es el caso en relación a todas las leyes positivas y los derechos declarados en ellas, pero en una buena constitución y orden jurídico, como en el derecho romano, las acusaciones legales o las defensas y demandas legales, así como las sentencias de los tribunales pueden también basarse en la ley natural. Ver Wolfgang Waldstein, «Vorpositive

nal si ella no respeta mi derecho. Así, la jurisdicción justa puede obligar a una persona a que respete mis derechos y castigar sus transgresiones contra mis derechos. Esto no es posible de realizar con las obligaciones puramente morales. Forzar su cumplimiento sería incluso una contradicción absurda dada la conexión necesaria entre los valores morales y la libertad. Sin embargo, forzar a alguien a respetar un derecho en sus actos no es una contradicción a la esencia de los derechos.

Hay muchos tipos de derechos. Los más importantes son los *derechos naturales*, que surgen de la naturaleza y de la dignidad de los seres humanos o, por ejemplo, de ciertas facultades humanas y estructuras *a priori* de los actos humanos. Estos tipos de estructuras *a priori* objetivas¹³ fundan lo que se puede llamar leyes naturales en el

Ordnungselemente im Römischen Recht», *Öst. Z. öff. Recht* 17 [1967]; del mismo autor, *Zum das Menschenrecht Leben* (1982).

¹³ En orden a entender este concepto objetivista de un *a priori* fundado en las esencias necesarias objetivas de las cosas ver Adolf Reinach, «The Apriori Foundations of the Civil Law», traducido por J. F. Crosby, *Aletheia* III (1983), pp. xxxiii-xxxv; 1-142; y el original: «Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes», en: Reinach, Adolf, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in zwei Bänden*, Bd. I: *Die Werke* Teil I: Kritische Neuausgabe (1905-1914), Teil II: Nachgelassene Texte (1906-1917); ed. Karl Schuhmann Barry Smith (München und Wien: Philosophia Verlag, 1989), 141-278; del mismo autor, «Concerning Phenomenology», traducido del alemán («Über Phänomenologie») por Dallas Willard, *The Personalist* 50 (Spring 1969), pp. 194-221. Reimpreso en *Perspectives in Philosophy*, ed. Robert N. Beck (New York: Holt, Reinhart, & Winston, 1961 and 1969); el original: «Über Phänomenologie», se encuentra en: Adolf Reinach, *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar*, Bd. I: *Die Werke* Teil I: Kritische Neuausgabe (1905-1914), Teil II: Nachgelassene Texte (1906-1917), S. 531-550. Ver también Dietrich von Hildebrand, *What is Philosophy?*, 3rd edn, with a New Introductory Essay by Josef Seifert (London: Routledge, 1991); 4th ed., *Che cos'è la filosofia?/What Is Philosophy?*, English-Italian (Milano: Bompiani Testi a fronte, 2001), ch. 4; Hildebrand, Dietrich, *¿Qué es Filosofía?*, Madrid, Encuentro, 2000, cap. 4, y Josef Seifert, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, in: «Studies in Phenomenological and Classical Realism». (Boston and London: Routledge and Keegan Paul, 1987), 364 pp., *re-published as e-book*, August 2013); *Vissza a magánvaló dolgokhoz*, (Budapest: Kairosz Kiadó, 2013). This Hungarian edition, translated and introduced by Mátyás Szalay, represents the most definitive and considerably enlarged edition of the work.

sentido estricto de los «derechos y obligaciones (legales)»¹⁴ que proceden de la naturaleza de las cosas y de las personas mismas. No está permitido a ninguna legislación positiva violar los más centrales de estos derechos humanos básicos y naturales, aunque la legislación positiva pueda modificar algunos de los derechos humanos *a priori* que no poseen la misma relevancia moral.

Los derechos humanos inviolables y básicos, entonces, pueden ser interpretados como un subconjunto de una clase más general de derechos que Adolf Reinach llama derechos o leyes *a priori* y que él extrajo agudamente de la ley natural. Aunque uno tenga dudas de la validez de una rigurosa separación de derechos *a priori* del derecho natural,¹⁵ no cabe duda un punto importante de la posición de Reinach. Considerando que los derechos humanos naturales en sentido estricto son siempre normativos e inalienables, se muestran diferentes de otros derechos *a priori* que sólo en forma limitada son «normativos» y, en lugar de ser «intocables» por el Estado, se pueden hasta un cierto punto libremente modificar.¹⁶ Por ejemplo, ciertos derechos legales y las obligaciones que se siguen de la esencia necesaria de ciertos actos humanos, tales como contratos o promesas, pueden enlazarse por la ley positiva a adicionales condiciones o incluso ser suprimidos por el derecho positivo en determinadas circunstancias.¹⁷

Los derechos naturales y *a priori* también deben ser distinguidos de los derechos positivos que la legislación fija o crea. Mientras que los derechos humanos básicos preceden a cualquier legislación po-

¹⁴ Diferentes de la ley moral natural.

¹⁵ Para una presentación y crítica parcial de esto, ver Josef Seifert, «Is .A. Reinach's Apriorische Rechtslehre, «more Important for Positive Law than Reinach Himself Thinks?», en *Aletheia* 3 (1983), pp. 197-230.

¹⁶ Véase sobre esto Adolf Reinach, «The A priori Foundations of the Civil Law», trad. por J.F. Crosby, *Aletheia* III (1983), pp. xxxiii-xxxv; 1-142, especialmente cap. 3.

¹⁷ He intentado mostrar que no existe la libertad casi completa para modificar o para suprimir las consecuencias naturales de reclamos y obligaciones postuladas por Reinach, aunque no se encuentren en el mismo nivel «normativo» de, digamos, el derecho a la vida. Ver Josef Seifert, «Is .A. Reinach's Apriorische Rechtslehre «more Important for Positive Law than Reinach Himself Thinks?», cit.

sitiva y no dependen de ella, el derecho positivo (aparte de ser promulgado por la legislación positiva) en cierta medida puede crear nuevos derechos.¹⁸ No obstante su poder constitutivo de nuevas leyes, la ley positiva tiene como su primaria y más noble tarea la promulgación y la codificación de los derechos humanos fundamentales y naturales y su integración en la Constitución, los preámbulos, y catálogos de los derechos básicos (*Grundrechtskatalog*).

Junto a esto, el derecho positivo tiene la tarea de extraer las consecuencias lógicas de los derechos fundamentales naturales en leyes más concretas, que permitan la aplicación de estos derechos y forzar su respeto a través del derecho penal que prescribe consecuencias y sanciones por su violación.

Aunque los derechos humanos naturales y auténticos sean de importancia fundamental para la sociedad, ellos y el poder de reclamar su respeto por parte de otra persona, deben distinguirse claramente de las obligaciones morales, a pesar de que ambos estén estrechamente relacionados. (Por ejemplo el respeto a los derechos humanos también es parte de la virtud de la justicia y es moralmente obligatorio).

La diferencia entre las obligaciones morales y los derechos humanos es ya evidente en el hecho de que tengo muchas obligaciones que tienen a mi propia persona como objeto (como la solicitud por mí salud, mi vida, etc.), pero tener derechos hacia mí mismo sería un absurdo. Esta misma diferencia deviene mucho más evidente una vez que distinguimos las obligaciones morales de la esfera de los derechos, incluso los derechos humanos fundamentales, que es más cercana a la moral, a saber, de la esfera de los «derechos

¹⁸ El enorme error de Hans Kelsen, *Allgemeine Rechtslehre*, fue su convicción de que todos los derechos y las reclamaciones tienen su única razón y causa en la voluntad, o en los actos especiales de promulgación de leyes positivas, cuyo carácter Adolf Reinach bellamente ha analizado en su obra principal, «Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes», in: Reinach, Adolf, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in zwei Bänden*, Bd. I: *Die Werke*, Teil I: Kritische Neuausgabe (1905-1914), Teil II: Nachgelassene Texte (1906-1917); hrsg.v. Karl Schuhmann Barry Smith (München und Wien: Philosophia Verlag, 1989), 141-278; The Apriori Foundations of the Civil Law, transl. by J. F. Crosby, *Aletheia* III (1983), pp. xxxiii-xxxv; 1-142.

absolutos,» como el derecho a la vida, que podría ser considerado equivalente a la obligación moral de no matar.

Derechos «absolutos» y «derechos relacionales»

Tenemos que distinguir, en primer lugar, entre derechos «absolutos», tales como el derecho a la vida, y derechos «relativos» o, mejor dicho, «relacionales,» como mi derecho a que una persona específica cumpla lo prometido, o los derechos de los padres.¹⁹ Mientras también estos derechos son absolutos en el sentido de que existen objetivamente y no son meros objetos de nuestras opiniones subjetivas, no son «absolutos» en el primer sentido, en cuanto se referirían a *cualquier otra persona humana*, sino que existen solamente en relación a una persona o grupo de personas hacia los cuales tengo ciertos derechos, mientras que éstos tienen ciertas obligaciones jurídicas hacia mí.²⁰

Mi derecho a que una persona cumpla los términos de su contrato conmigo constituye un derecho que tengo sólo *hacia* esa persona

¹⁹ La distinción entre derechos absolutos y relativos, como se examinará en lo que sigue, no es idéntica a la distinción entre obligaciones morales absolutas (en la medida en que éstas se encuentran en la raíz de actos que son intrínsecamente o «absolutamente» incorrectos, bajo toda circunstancia) y otras obligaciones morales que pueden en algunos casos ser derogadas. Sería interesante, sin embargo, preguntar si nosotros podríamos introducir una distinción similar en el ámbito de los derechos, entre esos derechos que nunca pueden ser reemplazados ni se puede renunciar a ellos y otros derechos que no son absolutos en este sentido. Volveremos sobre esta cuestión.

²⁰ Tales derechos «relativos» o «relacionales» deben distinguirse de «derechos condicionales», tal como pueden resultar de una promesa condicional, la cual llega a ser real y vinculante sólo después de que se cumpla la condición bajo la cual ésta es dada, así como de promesas incondicionales cuyo contenido, sin embargo, está obligado a una condición. Un ejemplo de la primera sería la siguiente: un hombre dice a un amigo; «si mi único hijo muere antes de tí, reescribiré mi última voluntad y te haré a tí mi heredero universal». Un ejemplo de la segunda sería una última voluntad en la que yo decreto que mi amigo heredará 5 millones de dólares si mi hijo muriese antes que él. Ver sobre esto las muy buenas distinciones entre contenidos condicionales de derechos incondicionales y derechos condicionales propios, en Adolf Reinach, «The Apriori Foundations of the Civil Law», cit.

individual que tiene la obligación legal correspondiente hacia mí de mantener su promesa. Su obligación legal y mi derecho legal no existen hacia los demás. En contraste, mi derecho a la vida no es de este tipo; es un derecho absoluto que cada otro ser humano debe respetar.

Ahora, este «derecho a la vida», evidentemente, no es un derecho absoluto en el sentido de que una persona tendría un «derecho absoluto a que *se le dará vida* a través de sus padres,» o un «derecho a la vida en relación con Dios» (en forma tal que Dios haría mal en tomar vidas que había dado una vez). Esta idea de derechos hacia Dios no es absurda, porque algunos derechos absolutos se extienden incluso a nuestra relación hacia Dios, por ejemplo, el derecho a no ser juzgado injustamente o en base a mentiras y acusaciones falsas. El «derecho a la vida,» por el contrario, es un derecho que alguien recibe en base a que se está dotado de existencia y que uno posee sólo con respecto a otras personas humanas, es decir, finitas, las cuales no tienen ningún derecho de destruir nuestra vida. Los otros seres humanos carecen de un «derecho moral a matarnos», pero si nos matan, no sólo cometen un acto moralmente malo, sino también violan nuestro derecho más fundamental a la vida. El «derecho a la vida» es un derecho de cada ser humano inocente a que su vida no sea atacada.

La afirmación que el derecho a la vida únicamente vale en relación a otros hombres podrá implicar que el derecho a la vida ni excluye el suicidio ni el suicidio asistido o sea la eutanasia. Por cierto, no será plausible de argumentar que la destrucción de la propia vida en el suicidio viola nuestro propio derecho a la vida. Pero esto no excluye que nosotros «no poseemos el derecho de disponer sobre nuestra vida y muerte». Para ver que nosotros no poseemos un derecho al suicidio podríamos recurrir a muchas relaciones sociales y responsabilidades que tenemos respecto a otros individuos (por ejemplo como padres, hijos, esposos, amigos, etc.) y hacia el estado y otras comunidades. Uno podría también apuntar que la propia vida tiene la misma dignidad y el mismo valor como otras vidas humanas, y por ende merece el mismo respecto moral-

mente hablando. En última instancia, para ver la falta de un derecho al suicidio como autodestrucción de nuestra vida incluso en casos de extremo dolor, uno podría referirse a la argumentación socrática en contra el suicidio en el *Fedón* de Platón, adonde Sócrates afirma que somos unas posesiones de Dios (los dioses) y por ende no tenemos derecho de huirnos de la vida que está bajo la autoridad divina. Uno podría profundizar y aclarar esta argumentación mostrando en qué sentido no meramente causal el hombre depende de Dios y por ende no posee un derecho sobre su propia vida. Esta falta de derecho de matarme (o a uno que me lo pide) no está fundado en mi derecho a la vida, sino en el valor y la metafísica dependencia de la misma de Dios que tiene un derecho absoluto sobre nuestra vida que nosotros no tenemos no obstante la absolutez en el sentido descrito de nuestro derecho a la vida.

Sin embargo, llamar a este derecho a la vida un «derecho absoluto» no significa que posea el mismo carácter de absoluto que la obligación moral de no matar a un inocente incluso la obligación de no matarnos a nosotros mismos posee, porque la obligación moral no tiene la misma referencia *hacia* cualquier otra persona humana que un derecho tiene. Teniendo un derecho, tengo un título que me permite reivindicar que otra persona me rinda el objeto de mi derecho, y también que otras personas tienen una reclamación hacia o contra mí, la cual tendría que respetar. Mientras, en el caso de un obligación moral no estoy obligado *hacia* un ser humano compañero sino absolutamente, o sólo delante de Dios. La obligación moral como tal no responde a un derecho natural de otra persona a la que se refiere la obligación moral. No tiene esa referencia terrenal a otro ser humano que todos los derechos, incluido el derecho absoluto a la vida, tiene.

Podemos comprender mejor esta diferencia si entendemos lo siguiente: yo no tengo ningún derecho a que la otra persona cumpla su obligación *moral* de no matarme. Asimismo, una obligación moral prohíbe a otra persona que me odie o que me envidie, pero esto no significa que yo tendría un derecho tal que ella violaría a través de su odio o envidia. Por otra parte, en el caso de que ella viole mi

derecho a la vida, yo (o mis representantes legales, si yo muero realmente) tengo un reclamo en su contra.

La obligación moral no sólo no se direcciona a todo el mundo, sino que tampoco es una obligación «hacia mí» o hacia cualquier otra persona humana. Su cumplimiento no se debe hacia mí (o hacia otro individuo o comunidad), mientras que el respeto de mi derecho a la vida tiene este carácter de respetar algo sobre lo cual yo tengo un poder de reivindicación. La obligación moral carece de un destinatario humano «hacia el cual» existiría una obligación.

Teniendo en cuenta estas distinciones, podemos ahora determinar el derecho humano más básico, el *Urgrundrecht*, o, más adecuadamente, los tres derechos más elementales completamente diferentes –cada uno correspondiendo a un criterio diferente de «fundamentalidad» –.

Tres puntos de vista para determinar el derecho más fundamental (Urgrundrecht)

A. El bien más básico que es condición de todos los demás bienes y derechos como referente del *Urgrundrecht* y tres argumentos respecto a que el «derecho a la vida» es el derecho fundamental humano más básico

El primer punto de vista para determinar cuál es el derecho humano más básico es: ¿cuál derecho se refiere al bien más básico que es condición de todos los demás? Ahora bien, si vivir es el ser de seres vivos (*vivere est esse viventibus*)²¹ y si la vida y existencia de las personas posee un valor incomparablemente más alto que la vida de los animales o plantas y es la condición de todos los otros

²¹ Como Aristóteles y Tomás de Aquino enseñan: *Vivere est viventibus esse*, véase Aristóteles, *de Anima*, II c.4, 415b. Véase también Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* I, c.98. En una discusión de estos textos ver Robert Spaemann y Rudolf Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (München, 1981); además, Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' y 'jemand'* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1996); y Josef Seifert, *What is Life? On the Originality, Irreducibility and Value of Life*. Value Inquiry Book Series (VIBS), ed. by Robert Ginsberg, vol 51/Central European Value Studies (CEVS), ed. by H.G. Callaway (Amsterdam: Rodopi, 1997).

bienes de una persona, no hay ningún otro bien más fundamental para una persona que su existencia y vida.²² Por lo tanto, por lo menos en cierto sentido, el derecho a la vida no sólo es un «derecho natural y absoluto», sino que es, también en cierto sentido, el derecho humano concreto más fundamental (*Urgrundrecht*)

En apoyo de esta tesis nos referiremos a tres argumentos:

1. En primer lugar, cualquier derecho a libertad, *habeas corpus*, así como cualquier otro derecho, *presupone* el derecho a la vida, porque cada uno de los otros derechos sería nada sin él. Si está permitido que alguien nos mate y quite nuestra vida, que es la condición absoluta de tener cualquier otro derecho, no podemos tener ningún derecho. (Por esta razón, y no solamente porque carecen de razón y libertad, me parece falso hablar de derechos de los animales, aunque claramente existen obligaciones morales al frente de los animales, como no torturarlos, nutrirlos cuando podemos, etc.)
2. En segundo lugar, el derecho a la libertad, al igual que el derecho de *habeas corpus* (que sólo se refiere a una pequeña parte de los derechos a la libertad y prohíbe encarcelar y retener a un preso sin el debido proceso), sólo se aplica a un sector limitado de seres humanos. El *habeas corpus*, por ejemplo, no se aplica – al menos no en el sentido pleno del término – a bebés o pacientes en estado comatoso en relación a sus padres o a otras personas encargadas de su bienestar.²³
3. En tercer lugar, estos derechos existen principalmente en el

²² Por tanto, no estoy hablando aquí sobre la mera existencia de células, o una masa de células, sino de un organismo humano integrado viviente (aunque, inmaduro, no desarrollado). Tampoco hablo aquí de «vida vegetal» o «vida animal», sino de «vida humana», la cual, cuando aún no es o aunque ya no sea más consciente, posee siempre en principio la capacidad o el potencial para una vida consciente, racional y libre.

²³ Como también Martin Kriete señala en un artículo posterior a sus posiciones iniciales. Dicho autor pone en sus primeros escritos un énfasis especial en el «*habeas corpus-Grundrecht*», y declara el *habeas corpus* como fuente y origen real de los derechos

nivel de la segunda dimensión y fuente de la dignidad humana, a saber, la dignidad de una *persona humana despierta*, e incluso sólo de una persona consciente de un cierto nivel de madurez. Los bebés no tienen el *derecho del habeas corpus* en la forma real en la que un adulto lo tiene, de manera tal que el derecho *habeat corpus* de un adulto sería gravemente violado si él fuera tratado y conducido por otros como un bebé.^{24 25}

También el «*derecho a la libertad, en tanto no infringe los derechos de*

humanos (tal como Kant hace con el derecho a la libertad o Jellinek, con el derecho a la libertad religiosa, los cuales, sin embargo, son primarios en otro sentido, como veremos. Son importantes, sin embargo, en sí mismos y en la historia de los derechos humanos. Ver Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Kants Werke, Aka-de-mieTextausgabe (Berlín: Walter de Gruyter & Co., 1968), Bd. VI, AA 06 229 ff.; 231 ff.; 237 f.). Respecto a la posición inicial de Kriele, ver Martin Kriele, *Recht Vernunft Wirklichkeit* (Berlín: Duncker & Humblot, 1990), Habeas Corpus als Urgrundrecht», pp. 79 ff.; ver también *ibid.*, pp. 71-235. He hablado sobre esto en Josef Seifert, „Die vierfache Quelle der Menschenwürde als Fundament der Menschenrechte», in: Burkhardt Ziemse (Hrsg.), *Staatsphilosophie und Rechtspolitik. Festschrift für Martin Kriele zum 65. Geburtstag* (München: Verlag C.H. Beck, 1997), pp.165-185.

²⁴ Aunque no es que no exista el «derecho a la libre circulación» de los niños pequeños y a «no ser llevados arbitrariamente», éste está claramente menos desarrollado y más restringido que el de los niños mayores, sin mencionar a los adultos. Por ejemplo, en contraste con los bebés, incluso los niños pequeños tienen un derecho básico a expresarse ellos mismos (especialmente en cuanto a sus necesidades, pero también en cierta medida con respecto a lo que piensan y sienten) y también tienen ciertos derechos – dentro de límites – a actuar (incluida la alimentación, el moverse, el jugar). Por otra parte, aunque los niños pequeños pueden tener un ejercicio más limitado de la razón y de la voluntad, uno no puede considerar todas sus acciones como simplemente instintivas o irracionales y reclamar que no poseen vida racional consciente y los derechos fundados en ella.

²⁵ Otra distinción se aplica también a otros derechos y no solamente al derecho a la vida: Derechos como el *habeas corpus* pueden suspenderse temporalmente bajo circunstancias de emergencia o peligro nacional a diferencia del derecho a la vida que *poseen todos los seres humanos sin excepción* y que nunca puede suspenderse. Reclamar que los bebés pequeños o personas inconscientes no poseen del todo estos derechos sería, sin duda, ir demasiado lejos. Uno puede imaginar una situación donde un pequeño bebé o una persona comatosa fueran llevados injustamente a prisión y podría ser nombrado un tutor *ad litem* a través de un tribunal (o a través de un apropiado representante personal), para defender distintos derechos correspondientes al *habeas corpus*, aunque el sujeto de derechos no fuera competente para reclamar estos derechos por sí mismo.

otras personas,» que deviene actualizado solamente con la conciencia real y se aplica a una persona sólo en la medida en la cual ella posee la capacidad de pensar; no se aplica actualmente al bebé. Del mismo modo, el «derecho [de la persona] a la libertad que prohíbe a cualquier otro imponerle una necesidad a ella» (Kant) es inexistente o al menos puramente potencial en una persona que todavía no o que ya no puede actuar racional y conscientemente. ¿Cómo podría un bebé que es totalmente dependiente y tiene que ser alimentado y mudado, o un paciente comatoso, poseer este tipo de derecho a la libertad e independencia?²⁶ El derecho a la libertad está todavía bastante limitado hasta que los niños poseen cierta edad y, por lo tanto, no es verdad afirmar, con Kant, que el derecho a la libertad es el único derecho original que una persona posee en virtud de su humanidad.²⁷ Incluso, no es éste uno de los derechos que un ser humano posee en virtud de su humanidad, sino uno de los derechos que la persona sólo posee actualmente en virtud de su ser consciente y despierta y si comporta un cierto grado de madurez.^{28 29}

²⁶ Un derecho a la libertad o como Kant lo llama: *Freiheit (Unabhängigkeit von nöthigender Willkür), sofern sie mit der Freiheit jedes Anderen nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann.* Véanse Immanuel Kant, zur *Grundlegung Metaphysik der Sitten*, Kants Werke, Aka-demieTextausgabe (Berlín: Walter de Gruyter & Co., 1968), BD.IV VI237.

Aunque este derecho en principio presupone la conciencia racional despierta en algún grado, sin duda, hay límites de qué tipo de «necesidades», puede otra persona imponer justificada- y legalmente, incluso a los bebés inconscientes, a individuos en estado comatoso o a individuos mentalmente «incompetentes». Sin duda, ellos tienen derecho a estar «libres» de todo tipo de pena de prisión, libres de ser confinados en lugares lejanos y desconocidos o de ser movidos por personas que no tienen la autoridad para hacerlo, como cuando un bebé es secuestrado o mantenido cautivo.

²⁷ *Ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht.*

²⁸ Incluso este derecho puede retirarse por una justa pena. A la luz de la historia, puede preguntarse si cada ser humano persona en cada clase y en cada sector de la sociedad, e independientemente de todos los compromisos y obligaciones introducidos por sus padres, posee este derecho a libertad y a la plena autonomía

En cambio, el derecho a la vida es verdaderamente un derecho *de todo ser humano desde la concepción hasta la muerte natural* y está basado totalmente en la dignidad ontológica de la persona, es decir, en el valor de una substancia individual de naturaleza racional.³⁰

Considerado los derechos así y desde la perspectiva de estos tres argumentos, el derecho a la vida debe ser considerado como el más básico de todos los derechos humanos básicos o como *Urgrundrecht*³¹ porque, (1) todos los demás derechos humanos lo presuponen, (2) se extiende a todos seres humanos, (3) se funda en el primer nivel ontológico del ser personal y no solamente en la vida despierta o moralmente buena, aunque por cierto el derecho a la vida, en su plenitud, se funda *también* en cada otra dimensión y fuente de la dignidad humana; y (4) porque también es inalienable e irrenunciable.

que Kant le atribuye. También si estamos de acuerdo con Kant sobre este punto, rechazando toda esclavitud y clasificación social o casta, sin duda alguna el deber de ser obediente del niño a sus padres, a la autoridad militar u a otra autoridad legítima les restringe este derecho a los hombres.

El niño, sin duda, no tiene que ser *plenamente* maduro para poseer este derecho; además, algunos adultos a veces actúan menos «maduramente» que algunos, o tal vez muchos, niños.

²⁹ Ninguna libertad podría ser propiamente considerada como «no-limitada», ni en una familia ni en una sociedad, aunque el principio ético posmoderno de «autonomía» ciertamente parece estar errando en esa dirección.

³⁰ Lo mismo puede decirse del derecho a ser tratado como un fin en sí mismo y no sólo como un medio, que Kant propio tan claramente formula en una de sus formulaciones personalistas del primero imperativo categórico moral, y el derecho a no ser sujeto a abusos sexuales, mutilado, intencionalmente infectado con enfermedades, etc., y el derecho más universal a no ser tratado de una manera indigna de una persona humana.

³¹ Ver un explicación de la persona y la dignidad personal en Josef Seifert, *The Philosophical Diseases of Medicine and Their Cure*, ch. 2.

Por supuesto, hay un sentido en el cual aquellos derechos que se basan en la existencia personal vivida actualizada, cumple con la idea de los derechos más plenamente, puesto que, en tanto se exige una demanda legal por algo, esto es, un derecho, ello parece tener más sentido sólo cuando nos enfrentamos a una persona conscientemente despierta y no cuando tratamos con sujetos inconscientes de naturaleza racional como el no-nacido, quien aún no está completa y conscientemente despertado a su personalidad. Pero esto naturalmente no excluye a los niños o adultos discapacitados mentales de ser sujetos de ciertos derechos. Es más, los pacientes que aparecen inconscientes para el observador

Por todas estas y otras razones el derecho a la vida parece ser en un sentido importante *EL* derecho más básico.³² Por supuesto que pertenece a los seres humanos no en virtud de tener vida vegetal o animal, sino más bien en virtud de tener «vida humana,» es decir, de ser una persona individual viva y dotada con una naturaleza espiritual y con la dignidad que corresponde a ella.³³

Esta observación implica nuestra convicción de que todos

externo en el estado de PVS, que no es ni persistente ni vegetativo, pueden tener más consciencia y actividad significativa interna que el crédito que le damos, especialmente en el dominio espiritual. Ver D. Alan Shewmon: «The ABC of PVS: Problems of definition,» en: Machado C, Shewmon DA (eds): *Brain Death and Disorders of Consciousness. Advances in Experimental Medicine and Biology*, Vol. 550. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2004, pp. 215-228.

En este sentido, los mencionados derechos que tienen sus raíces en la vida racional consciente de las personas, tales como el «derecho a la libertad», subrayado tanto por Kant, o el «derecho a la libertad religiosa» considerado por Jellinek como el derecho humano más básico, parecen tener una ventaja como candidatos para ser los más elementales derechos humanos (*Urgundrecht*) debido a que conllevan la experimentada y totalmente personal demanda hacia algunos bienes. Algunos autores consideran la libertad de religión como *Urgundrecht*. En la posiblemente primera declaración explícita de los derechos humanos, la *Bill of Rights* de Virginia (1776), Art. 16, este derecho está explícitamente garantizado, así como en el Art. 10 de la francesa *Déclaration des Droits de l'Homme* (1789). En la *Bill of Rights* norteamericana (1791), en la primera enmienda es el primer mencionado entre una lista de los derechos humanos básicos. Según a Georg Jellinek es el *Urgundrecht*. Ver Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen-und Bürgerrechte* (Leipzig: Duncker and Humblot, 1895/1904), (Heidelberg, 1996).

³² Uno puede ver que el derecho a la vida es en un cierto sentido *el* más fundamental a través de la siguiente reflexión que ya hemos desarrollado brevemente en el primer argumento: todos los demás derechos humanos presuponen necesariamente la vida y la existencia humana, mientras que el derecho a la vida, entre los derechos humanos concretos, no tiene otra raíz más fundamental en otros derechos de la persona humana, pero constituye más bien su fundamento y la condición de todos los otros derechos. Esto no excluye que otros derechos humanos fundamentales tengan sus raíces en la dignidad del estar despierto. Dejando aparte el hecho de que el derecho a la vida pertenece a las personas inconscientes de embriones y pacientes comatosos así como a los seres humanos despiertos que experimentan este derecho como uno de los más básicos y que la vida consciente real, tiene otro tipo de prioridad.

³³ Esta observación implica nuestra convicción de que todos los seres dotados de vida humana también son personas humanas y que uno no puede separar seres humanos vivientes de personas humanas vivientes. Por supuesto, los términos críticos

los seres dotados de vida humana también son personas humanas y que uno no puede separar seres humanos vivientes de personas humanas vivientes. Por supuesto, los términos críticos «vida humana» y «persona viva» son el tema de muchas disputas acerca de si ambos conceptos pueden ser identificados y quién o qué precisamente constituye el sujeto de este derecho a la vida, esto es, cuáles son los criterios morales (no la mención legal) que determinan quién o qué tiene este derecho. Muchos autores no consideran equivalentes a la «vida humana» o el «ser humano vivo» o intercambiables con «persona viviente».

Así, el derecho a la vida tiene su raíz en la naturaleza, en la existencia y en la dignidad de la vida humana.³⁴

«vida humana» y «persona viva» son el tema de muchas disputas acerca de si ambos conceptos pueden ser identificados y quién o qué precisamente constituye el sujeto de este derecho a la vida, esto es, cuáles son los criterios morales (no la mención legal) que determinan quién o qué tiene este derecho. Muchos autores no consideran equivalentes a la «vida humana» o el «ser humano vivo» o intercambiables con «persona viviente». Por lo tanto, lógicamente hablando y abarcando todos los niveles de la dignidad humana y los derechos humanos fundados en ellos, la formulación más universal del *Urgundrecht*, en el cual tienen su raíz todos los derechos concretos tal como el derecho a la vida, el derecho a la libertad, el *habeas corpus*, es el derecho a ser respetados en todos los asuntos relacionados con la dignidad humana.

Podemos, todavía, distinguir dos sentidos de este derecho: (1) que es más general, como ya se ha formulado, e incluye el derecho a la vida, (2), otro que es más específico y se refiere a un cierta manera de ser adecuadamente tratado como un ser humano: un sentido más restringido de ser «tratado con dignidad.» Este último sentido no incluye el respeto del derecho a la vida *per se*, sino que comprende un espectro que va desde reglas de pura cortesía a innumerables formas de trato respetuoso a seres humanos.

Ver también Josef Seifert, *Ethically Healthy Medicine. Philosophy and Ethics of Medicine*. Vol. 2: *Applications*. Philosophy and Medicine, vol. 92 (New York: Springer, 2010), ch. 3. Y Josef Seifert, *Sein und Wesen* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996); del mismo autor una versión menos desarrollada de este trabajo, «Essence and Existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of 'Phenomenological Realism,' and a Critical Investigation of 'Existential Thomism',» *Aletheia* I (1977), pp. 17-157; I,2 (1977), pp. 371-459.

³⁴ El Art. 1 GG (*Grundgesetz*) de la Ley Fundamental Alemana afirma que el respeto de la dignidad humana es la más alta obligación de toda la actividad del Estado. Esto implica que la demanda de ser tratado de manera que corresponda a la dignidad humana

Por ende, no podemos admitir, con el primer Martin Kriele, que el *habeas corpus* sea el derecho humano más fundamental, sino más bien, que el derecho a la vida³⁵ supera desde este aspecto todos los demás.^{36 37 38}

B. El derecho más universal y amplio como *Urgrundrecht*

El segundo punto de vista para determinar cuál es el derecho humano más básico corresponde a la pregunta: ¿cuál derecho humano

es considerada por la *Grundgesetz* (Ley Orgánica) el *Urgrundrecht*, un derecho que no ha sido simplemente creado mediante un Catálogo de Derechos Humanos Básicos, sino que es considerado parte de un orden de derechos pre-dado y trans-positivo:

Art 1.

(1) Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.

(2) Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.

(3) Die nachfolgenden Grundrechte binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht.

Inmediatamente, tras la afirmación de que el respeto de la dignidad humana es la más alta obligación del Estado, la GG formula el derecho al libre desarrollo de la personalidad y el derecho a la vida como los dos más fundamentales derechos humanos básicos concretos:

Art 2.

(1) Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt.

(2) Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit. Die Freiheit der Person ist unverletzlich. In diese Rechte darf nur auf Grund eines Gesetzes eingegriffen werden.

Pero como el derecho al libre desarrollo de la personalidad de uno presupone que uno vive, el derecho a la vida puede ser considerado el derecho humano concreto más básico. Cf. Wolfgang Waldstein, *Das Menschenrecht zum Leben. Beiträge zu Fragen des Schutzes menschlichen Lebens*, (Berlín: Duncker & Humblot, 1982).

³⁵ Tal como el derecho a no resultar dañado en los derechos básicos de uno, como Hugo Grocio sostuvo. Ya Hipócrates formuló el principio de *primum non nocere*. Ver Hugo Grocio, quien enumera en su *De imperio summarum potestatum circa sacra* los siguientes derechos humanos básicos, más bien como obligaciones naturales básicas: «Priore modo [como ley /derecho natural sin cualquier acción humana: «absolute non obstante

es el más amplio y universal e incluye todos otros?

La respuesta correcta a esta pregunta ciertamente no es: el derecho a la vida, ya que este derecho se refiere a un bien que, aunque sea el más básico en el sentido que todos los otros lo presuponen, es muy específico y no dice nada acerca de cualquier otro derecho que podría poseer una persona. Además, si uno *sólo* reconociese el derecho a la

quocumque factio humano»] naturale est Deum vereri, amare parentes, innocenti non nocere ...»

Ver la edición crítica de este trabajo, con la Introducción, Traducción al inglés y el Comentario por Harm-Jan van Dam, Volume I. Studies in the History of Christian Thought (Leiden: Brill, 2001), p. 328.

³⁶ Sin embargo, él corrigió y limitó esta tesis en su artículo posterior sobre «Freiheit und Befreiung.» Ver Martin Kriele, «Freiheit und 'Befreiung': Zur Rangordnung der Menschenrechte» (1988), en: Martin Kriele, *Recht Vernunft Wirklichkeit* (Berlin: Duncker & Humblot, 1990), pp. 204-235. Allí él cuenta el *habeas corpus* entre el grupo más insignificante de derechos humanos que pueden ser suspendidos; no es inmune a los estados de emergencias (no son *notstandsfest*). En segundo lugar, señala que la violación de estos derechos no puede contar bajo toda circunstancia como «violación grave». Ver Martin Kriele, *Recht Vernunft Wirklichkeit* (Berlin: Duncker & Humblot, 1990), pp. 71-235, especialmente *ibid.*, «Freiheit und 'Befreiung': Zur Rangordnung der Menschenrechte» (1988), en: Martin Kriele, *Recht Vernunft Wirklichkeit* (Berlin: Duncker & Humblot, 1990), pp. 205 y siguientes, donde él distingue tres niveles de derechos humanos: a la más seria y más fundamental corresponden «graves violaciones» (tales como el genocidio o esclavitud), que requieren respuestas internacionales; la segunda capa sería una *notstandsfeste Bürgerrechte*, derechos humanos que también se aplicaran en caso de estados de emergencia (tales como por ejemplo no ser torturados y arbitrariamente muertos, no ser objeto de discriminación por causa de la raza, género, religión o condición social, libertad de conciencia y religión, etc.). Finalmente, hay otros derechos civiles, como el *habeas corpus* (contra el encarcelamiento arbitrario), el derecho a ser oído por jueces independientes, los derechos de los presos, extranjeros, las minorías, etc., los cuales pueden ser suspendidos en determinadas circunstancias.

³⁷ Deseamos omitir aquí el punto de vista puramente histórico que podría mostrar qué el derecho humano básico del «*habeas corpus*» fue el primero en ser incluido en un catálogo moderno de derechos humanos, porque no consideramos que esta perspectiva sea relevante para nuestro análisis.

³⁸ Como veremos en la sección siguiente, bajo otro punto de vista existe un derecho más abstracto que subyace bajo todos los otros derechos humanos y en particular el derecho a la vida. Ahora tenemos que aclarar en qué sentido es cierto que el derecho a la vida es el más fundamental y básico derecho humano natural y bajo qué perspectivas no se consideraría el más fundamental. Ello implicaría que nosotros deberíamos considerar si son estos otros puntos de vista igualmente, o en algunos

vida, pero violase todas los demás derechos de una persona viva, es claro que uno, no obstante, violaría los derechos humanos fundamentales del ser humano de la manera más horrible, por ejemplo, al torturar a una persona, abusar sexualmente de ella, negarle su derecho a la educación, a la libertad de consciencia y religión, etc.

Desde este punto de vista, el derecho a la vida NO es en absoluto el *Urgrundrecht*; sino más bien otros derechos tales como «el derecho de ser respetado en su dignidad humana», son más fundamentales, o incluso «el derecho de no ser damnificado». Estos derechos son mucho más universales porque incluyen muchos otros derechos, además del derecho a la vida, tales como el derecho a no ser calumniado, ser víctima de abusos sexuales, o privado de la libertad de conciencia o de religión, etc. También el «derecho de cada hombre a nunca ser tratado sólo como un medio, sino siempre como un fin en sí mismo», es un mucho mejor candidato para la pretensión de ser el derecho humano más básico.

Otro candidato potencial para ser el derecho humano más universal y básico sería «el derecho a no tener ningún mal objetivo infligido a sí mismo,» que es otra formulación del derecho a no ser perjudicado. Considerando este derecho como el derecho humano más básico, podría concordar muy bien con él la primera obligación moral del médico según el Juramento hipocrático: *primum non nocere!* (en primer lugar: ¡no haga daño [a ninguno]!). Además, este derecho incluye también el derecho a la vida, así como todos los demás derechos humanos fundamentales.³⁹

sentidos más fundacionales o fundamentales en la determinación de lo que es el derecho humano más básico.

³⁹ Sin embargo, hay dos problemas al decir que el «derecho a no ser dañado» es el derecho humano más básico:

- a) en primer lugar, no todos los males objetivos infligidos a nosotros (por ejemplo, si uno está dando mal ejemplo a sus amigos) constituyen violaciones de derechos;
- b) en segundo lugar, este derecho es muy abstracto y carece del carácter concreto y «tangible» del derecho a la vida.

El primer problema podría superarse al añadir «el derecho a no tener ningún mal objetivo infligido a sí mismo» o «a no ser dañado con palabras o acciones externas.» La segunda objeción podría aplicarse a todos los derechos de este grupo y, por contradecir la idea misma del carácter «más universal» propio de un *Urgrundrecht*, no es pertinente considerarlo aquí.

Así, bajo el punto de vista de su universalidad e inclusividad, propongo darle a los derechos humanos más básicos dos formulaciones:

- a) una formulación positiva: «el derecho a ser respetado en acciones de otras personas en su dignidad humana»⁴⁰ y
- b) una negativa: «el derecho a no ser perjudicado.»

C. El tercer punto de vista para determinar el derecho humano más básico correspondería al rango jerárquico sublime de un bien que está en juego. Bajo este criterio, los derechos que tocan el más alto valor intrínseco y el bien más alto de la persona humana serían los más altos y por ende los más fundamentales. Desde este punto de vista, el «derecho a la libertad de conciencia»⁴¹ o el «derecho a la libertad religiosa» serían los mayores y más básicos entre todos los derechos humanos, y más básicos también que el derecho a la vida, porque sólo vivir sin los valores y bienes que este derecho salvaguarda, no sería el más alto o el más básico valor para una persona humana.

Entonces, el derecho a relacionarse con los valores que superan el valor de la vida terrena y que están conectados con la libertad humana y con las esferas de los valores morales y religiosos es el mejor candidato para llamarse «el derecho humano más fundamental», como ha visto Jellinek.⁴²

Concluimos que no hay una sola respuesta correcta a la pregunta: ¿Cuál es el derecho básico más fundamental (*Urgrundrecht*)?, sino que existen tres co-iguales e igualmente importantes derechos humanos más básicos, cada uno de los cuales debe ser reconocido en su propia importancia fundamental y en su inmenso e insustituible papel.

⁴⁰ Agregó la cláusula «en acciones de otras personas» porque, como hemos visto, no tienen derecho a un respeto puramente interno de nuestra dignidad.

⁴¹ A causa de la legalización de los «actos naturalmente criminales» como el aborto y eutanasia este derecho a la objeción de conciencia es un *derecho crucial para los miembros de la profesión médica hoy*.

⁴² Ver Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (Leipzig: Duncker and Humblot, 1895/1904), (Heidelberg, 1996), pp. 18 y sigs.; 90.