

*En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas...*

## “TODAS LAS PERSONAS...”, TODA LA PERSONA

Pedro PALLARES-YABUR\*

SUMARIO: I. *Definir “persona” desde su carácter irreductible.* II. *Dueño de sí y convertirse en persona.* III. *Hijo, ser-dese, ser-con.* IV. *Parlante, logos, dia-logos.* V. *Accionante: actividad, labor, trabajo.* VI. *Ser-para, empatía, género, conyugabilidad.* VII. *Persona y dignidad.*

### I. DEFINIR “PERSONA” DESDE SU CARÁCTER IRREDUCTIBLE

#### 1. *Persona*

Para definir el *discurso de odio*, la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) se preocupó, razonablemente, no sólo en la transmisión del mensaje, no sólo en las palabras, los símbolos lingüísticos, o el contexto, sino en el significante real al que señala este término.<sup>1</sup> El *símbolo* nominal evoca una realidad *existente* para el sistema jurídico, *inteligible* como para comprenderse y *deseable* o *amable* como para atraer la atención de todos y generar obligaciones. Así, ¿cuál es el referente al que apunta la afirmación “todas las personas” del artículo 1o.? ¿Quién es persona? ¿Qué significa serlo? ¿Cómo identificar ese significante?

---

\* Doctor en Derecho, miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Profesor investigador de la Facultad de Derecho de la Universidad Panamericana. El autor agradece la conversación y sugerencias de Jorge Arturo Camero Cerón, Celeste Ibarra de la Torre, Montserrat Gatt Ontiveros, Karla Paola González Mora, Ana Paula Madrigal y Laura Sabljak.

<sup>1</sup> Tesis: 1a CXXI/2019, *Seminario Judicial de la Federación y su Gaceta*, Décima Época, t. I, diciembre de 2019, p. 328.

Por una parte, tanto la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) como la SCJN asumen que persona humana es cualquier miembro del género humano; y en consecuencia, “la noción de igualdad se desprende directamente de la unidad de naturaleza del género humano”.<sup>2</sup> En otras palabras, cada ser humano individual en cuanto *nace* debe considerarse miembro de la especie humana, dotado de una dignidad intrínseca.

## 2. *Aquello que existe como humano: la palabra “nacen” en la DUDH*

Los redactores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) utilizaron el término “nacen” para indicar que en cuanto un ser pertenece a la especie humana está dotado de dignidad y derechos inalienables e intrínsecos a esa condición. En febrero de 1947, cuando la DUDH comenzaba a redactarse, el diplomático y profesor René Cassin recordó a sus colegas que la Declaración francesa de Derechos del Hombre de 1789 utilizaba la expresión “todo hombre *nace*...” para referirse a cualquier individuo de la especie humana, y a su igual valor y dignidad.<sup>3</sup> Pero ni la expresión ni la palabra “nacen” se sugirieron para dicho borrador. Fue a finales de ese año cuando aparecieron, a sugerencia del delegado filipino Carlos Rómulo (tomista) y del francés (kantiano ilustrado), quienes propusieron incorporar al artículo 1o. dos frases para remarcar la idea tanto de pertenencia a la condición humana como de derechos inalienables a ella. Para eso agregaron la palabra *nacen* y la expresión *por naturaleza*. De modo que al final de la sesión el borrador del artículo 1o., que se aprobó, decía: “Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos. Están dotados por naturaleza de razón y conciencia y deben comportarse como hermanos con los otros”.<sup>4</sup>

Ambas fórmulas se colocaron con la intención de describir qué es la persona y por qué inhiere en ella ciertos derechos a su favor. En otoño de 1948, ambas fueron puestas a debate por los representantes de países que

---

<sup>2</sup> Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Propuesta de modificación a la Constitución Política de Costa Rica relacionada con la naturalización*, opinión consultiva OC-4/84 del 19 de enero de 1984, párr. 55.

<sup>3</sup> E/CN.4/SR.13, p. 3. Énfasis añadido. Todas las referencias a los documentos del proceso de redacción se presentarán con su número de identificación propio y en la página del propio texto, no del libro que los ha agrupado. Schabas, William A., *The Universal Declaration of Human Rights. The travaux préparatoires*, Cambridge, Cambridge University Press. Si no se indica, las traducciones son propias.

<sup>4</sup> E/CN.4/AC.2/SR.9, p. 22.

daban sus últimos retoques al documento. *Por naturaleza* fue eliminada del borrador mas se mantuvo la palabra *nacen* en el artículo 1o. Durante el debate, el delegado chino P. C. Chang y el libanés Karim Azkoul enviaron una propuesta para eliminar las palabras *nacen* y *por naturaleza* del artículo 1o. por un término más sintético *son*.<sup>5</sup> Explicaron que de esa forma se describiría con más nitidez la existencia de algo real, una *subsistencia* trascendente a la razón —es decir, algo que no se origina sólo dentro de ella—. Al libanés le preocupó la palabra *nacen* y se entendiera que en el origen de los derechos humanos éstos *nacen* de una decisión del Estado o una gentileza sociocultural. Algo así haría perder esa igualdad originaria e inherencia a todos los miembros de la familia humana.<sup>6</sup> A Chang le parecía que si se dejaba sólo la expresión *son*, se afirmaría con más claridad el carácter inherente y universal de los derechos humanos.<sup>7</sup> Estas conclusiones contrastan con otra propuesta para suprimir la palabra *nacen* por parte del delegado soviético Alexei Pavlov. En efecto, este diplomático describió cómo en la práctica cuando los seres humanos *nacen* son desiguales: unos sanos, otros enfermos; unos ricos, otros pobres; unos de una cultura, otros de otra tradición. Sólo cuando se *nacía* ante la ley, hombres y mujeres se *igualan*:

La equidad de derechos ante la ley, no la determinaba el nacimiento, sino la estructura social del Estado que promulga leyes equitativas. Me pregunto si la Declaración es el lugar apropiado para determinar el origen de los derechos humanos. ...Sin embargo, conviene recordar que, para los propósitos de la Declaración, el hombre debe considerarse como miembro de la sociedad... ese estatus es el que determina sus derechos y deberes.<sup>8</sup>

El boliviano Eduardo Anz Matienzo replicó a Pavlov:

Quisiera responder las afirmaciones del representante de la URSS respecto a que los derechos humanos no son inherentes al hombre, sino que derivan de la estructura social del país en el que vive. Los países democráticos de Occidente no pueden aceptar ese punto de vista. Me gustaría apoyar el texto aprobado por el Comité que dice *Todos los seres humanos nacen libres e iguales*. Los hombres *nacen* libres e iguales ante la ley y ante Dios. Y la conciencia de su libertad e igualdad, es un factor determinante para construir la estructura social.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> A/C.3/235 y A/C.3/226.

<sup>6</sup> A/C.3/SR.96, p. 97.

<sup>7</sup> A/C.3/SR.98, p. 114.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 113.

Por su parte, Eduardo Plaza, de Venezuela, pensaba que se debía eliminar la problemática expresión *nacen* para sustituirla por *son*. Así se evitaba la impresión de que los derechos humanos valdrían cuando una persona nace biológicamente.<sup>10</sup> En cambio, para el mexicano Pedro de Alba, lo mejor era mantener la palabra, pues “el derecho de los seres humanos a la libertad y a la igualdad comienza desde su concepción y continúa tras su nacimiento. Si se utiliza la palabra *nacen*, ésta debe tomarse en cuenta en un sentido más amplio, no sólo al nacimiento físico”.<sup>11</sup> Pero Chang insistió en ofrecer una frase contundente, sencilla y sin calificativos: “si se borra la palabra *nacen* se evitaría la discusión sobre si los derechos humanos comienzan con el nacimiento [en respuesta a Pavlov] o desde la concepción [en respuesta a De Alba]. Sin embargo, si la mayoría de la Comisión prefiere mantener la palabra *nacen*, sugiero en una votación diferente, agregar «y permanecen» [tal y como afirmaba la Declaración francesa de 1789]”.<sup>12</sup>

Como puede verse, los delegados no dudaban que cualquier ejemplar de la especie humana es persona con dignidad, con derechos coherentes y con ese valor absoluto. Su discusión giraba en torno a los términos más claros y precisos de referirse a ella. Para la mayoría de los redactores, los derechos humanos *nacen* cuando el “nuevo ser humano ha nacido como un miembro de la familia humana”.<sup>13</sup>

*Nacen* equivale a afirmar que se trata de un *subsistente*, real y concreto, cuya presencia y forma de ser justifica que se le declare su dignidad y derechos humanos.

### 3. *Excurso: personas jurídicas y titularidad de derechos humanos*

¿“Todas las personas” incluye a las personas jurídicas? ¿Las sociedades y comunidades indígenas, sindicatos, ONG *tienen* derechos humanos, o sólo sus garantías? La SCJN reconoce que la expresión “todas las personas” del artículo 1o. se refiere tanto a las físicas —en su calidad de seres humanos—, y también “las jurídicas aunque únicamente en los casos en que ello sea aplicable”.<sup>14</sup> Sin embargo, “no pueden gozar de la totalidad

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>11</sup> A/C.3/SR.99, p. 121.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>13</sup> Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, p. 292.

<sup>14</sup> Suprema Corte de Justicia de la Nación, Amparo en Revisión 1049/2015, Segunda Sala, 22 de febrero del 2017, párr. 393.

de los derechos privativos del ser humano, como ocurre con la dignidad humana”.<sup>15</sup>

Por su parte, la Corte IDH recuerda que en los trabajos preparatorios del Pacto de San José se utilizaron como sinónimos los términos *persona* y *ser humano*, “sin intención de hacer una diferencia entre estas dos expresiones”.<sup>16</sup> En esta línea sólo se considera la *titularidad* de aquellas personas jurídicas reconocidas así por la Convención, como los sindicatos, o por vía jurisprudencial a las comunidades indígenas. Cuando un Estado por sus acciones contra personas jurídicas daña derechos humanos de personas físicas, éstas acceden a la jurisdicción internacional siempre que sean ellas quienes las dirigen y cuyo ejercicio personal de ese derecho sea directa y paralelamente idéntico a la actividad propia de la persona jurídica.<sup>17</sup>

Para ampliar este debate, pueden considerarse las reflexiones de los profesores argentinos Ignacio de Casas y Fernando Toller, quienes sostienen que cuando el Pacto de San José afirma “[p]ara los efectos de esta Convención, persona es todo ser humano”, eso no significa que se excluya a las personas morales, pues el texto no afirma que los individuos sean quienes

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, párr. 394. La tesis dice: DIGNIDAD HUMANA. LAS PERSONAS MORALES NO GOZAN DE ESE DERECHO. Si bien el artículo 1o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos establece la tutela de derechos humanos a todas las personas, lo que comprende no sólo a las físicas, consideradas en su calidad de seres humanos, sino también a las jurídicas, ello se circunscribe a los casos en que su condición de entes abstractos y ficción jurídica se los permita, ya que es evidente que no pueden gozar de la totalidad de los derechos privativos del ser humano, como ocurre con el derecho a la dignidad humana, del que derivan los diversos a la integridad física y psíquica, al honor, al libre desarrollo de la personalidad, al estado civil y el propio derecho a la dignidad personal, que son inherentes al ser humano como tal. Tesis 2a./J. 73/2017, *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, Décima Época, t. II, junio de 2017, p. 699.

<sup>16</sup> Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Titularidad de derechos de las personas jurídicas en el sistema interamericano de derechos humanos*, opinión consultiva 22/16, 26 de febrero de 2016, párr. 70.

<sup>17</sup> Por su parte, “La Corte Interamericana considera que las restricciones a la libertad de expresión frecuentemente se materializan a través de acciones estatales o de particulares que afectan, no solo a la persona jurídica que constituye un medio de comunicación, sino también a la pluralidad de personas naturales, tales como sus accionistas o los periodistas que allí trabajan, que realizan actos de comunicación a través de la misma y cuyos derechos también pueden verse vulnerados. Igualmente, la Corte resalta, como lo afirmó la Comisión, que para determinar si una acción estatal que afectó al medio como persona jurídica también tuvo, por conexidad, un impacto negativo, cierto y sustancial sobre la libertad de expresión de las personas naturales... Al respecto, debe advertirse que hoy en día una parte importante del periodismo se ejerce a través de personas jurídicas”. Corte Interamericana de Derechos Humanos, caso *Granier y otros (radio y televisión) vs. Venezuela, excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costas*, sentencia del 22 de junio de 2015, párr. 151 y 152.

*únicamente* sean personas —sujetos de atribución jurídica— para el derecho. Más aún: si se considera que en el ejercicio de prácticamente todos sus derechos, para el desarrollo efectivo de su dignidad, la persona requiere de un entramado de comunidades de personas que lo hagan factible: el derecho a la vida, exige la familia, el derecho a la salud, necesita un hospital, el derecho a la educación, se apoya en una escuela; el derecho al trabajo, en una empresa. De modo que en el ejercicio inalienable de estos derechos la participación de la persona *desde, junto y para* otros es inseparable al ejercicio individual. Si esto es así, entonces las personas jurídicas a través de las cuales, más aún, gracias a las cuales, son posibles los derechos humanos, deben ser capaces de protegerse —en cuanto comunidad de personas— del ejercicio arbitrario del poder.<sup>18</sup>

#### 4. Definir la persona delineando sus características irreductibles

¿Cómo definir entonces lo que significa la fórmula “toda persona”? Una manera es describiéndola a partir de sus operaciones esenciales. De modo que si es capaz fundamentalmente de ejecutar una acción, entonces debe existir *algo* capaz de hacerlo. Si se reconoce el *ver*, debe existir algo diseñado para operar ese acto: el ojo. En ocasiones, cuando la SCJN describe una función esencial, de alguna manera delimita, describe y en cierto modo define, aquello a lo que le inhiere esa acción. Por ejemplo, el derecho al libre desarrollo de la personalidad es “la expresión jurídica del principio liberal de «autonomía de la persona»”, y en consecuencia, una acción como lo es “la libre elección individual de planes de vida”, que ha de considerarse como “valiosa en sí misma”,<sup>19</sup> sólo puede ser *operada* por un *ser* capaz de ello. ¿Qué es ser persona para el artículo 1o.? En este caso, alguien digno que impregna de identidad individual y valiosa algunos actos que nacen de ese núcleo irreductible. También la SCJN define los conceptos de la Constitución conforme al uso corriente del término tal y como aparece en el *Diccionario de la lengua española*, o ha sido desarrollado por la doctrina,<sup>20</sup> o por otros tribunales internacionales.

<sup>18</sup> Puede verse De Casas, Ignacio y Toller, Fernando, *Los derechos humanos de las personas jurídicas. Titularidad de derechos y legitimación en el sistema interamericano*, México, Porrúa, 2015.

<sup>19</sup> Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Controversia constitucional 73/2014*, Primera Sala, 25 de febrero de 2015, p. 26.

<sup>20</sup> No suele explicar por qué prefieren unos pensadores frente a otros, dado que la Constitución no determina a cuál ha de darse preferencia. En la argumentación jurídica es inevitable que los jueces acudan al sistema de valores éticos que consideran más apropiado para convertir en respuestas operativas los principios jurídicos. La SCJN muestra preferencia por

Así pues, para encontrar el significante para la expresión “todas las personas” o “toda persona”, se describirán aquellos elementos sin los cuales aquella realidad se vuelve irreconocible; o sin los cuales las acciones (efecto) que se reconocen como propias se quedarían sin su origen (causa). En otras palabras, se delimitarán los elementos irreductibles que permiten identificar de aquel *significante* vinculado y descrito o por el *concepto* o por sus *actos*.

## II. DUEÑO DE SÍ Y CONVERTIRSE EN PERSONA

En el apartado anterior se reconocía el derecho al libre desarrollo de la personalidad como una manifestación de autonomía individual. Pues bien, si esa decisión es valiosa por sí misma (efecto), sólo si se origina por una causa así. En otras palabras, ser persona significa ser dueño de sí mismo. No se trata sólo de *elegir* lo que se considera valioso, sino además *convertirse en persona* a través de esa elección.

Charles Malik, uno de los redactores nucleares de la DUDH, recordaba que mientras vivió en Alemania —estudiaba su doctorado con Heidegger— experimentó “la destrucción totalitaria de la identidad individual, cuyo mayor agravio consistía la reducción de la persona a su identidad nacional”:<sup>21</sup>

¿Qué puedo decir para impresionarte sobre la total ubicuidad del espíritu de Hitler? Los uniformes de la SA y la SS aparecen en todos lados. Las juventudes y las chicas hitlerianas, el voluntariado alemán, el nuevo ejército. En celebraciones oficiales, se colgaban suásticas en todas las ventanas. Columnas de hombres uniformados —fuertes, sanos, esperanzados, confiados— marchaban y marchaban; cantaban y cantaban. Los periódicos nacionalsocialistas eran los mismos en todos lados, las mismas y controladas noticias, el mismo odio terrible contra el comunismo, los franceses, los judíos y lo que llamaban razas de color. Los profesores de la Universidad comenzaban sus clases con el saludo nazi, que recibía la respuesta de los alumnos. En el lado sur de la Universidad estaba escrito *Dem ewigen Deutschtum* [Por la eternidad de la raza alemana], en oposición a lo que se había escrito hacía mucho tiempo en la pared contraria: *Die Wahrheit wird euch freimachen* —la verdad los hará libres—. <sup>22</sup>

---

trabajos de corte liberal en la interpretación de los derechos humanos, o por mostrar esta disparidad filosófica en la Corte Suprema de los Estados Unidos por el lado conservador. Véase Green, Christopher, “Justice Gorsuch and Moral Reality”, *Alabama Law Review*, vol. 70, núm. 3, 2019, pp. 635-666. En cambio, por el liberal, véase Gibson, Katie, *Ginsburg’s Legacy of Dissent. Feminist Rhetoric and the Law*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 2018.

<sup>21</sup> Malik, Charles, “Fourteen Months in Germany”, caja 207, folder 5, en *Charles Habib Malik Papers*, Manuscript Division, Library of Congress, Washington.

<sup>22</sup> *Idem*.

En él maduró la convicción de que la persona se manifiesta en esa forma de *apropiarse* de las exigencias de su dignidad como persona, precisamente mediante la elección libre de llevarla a plenitud. Se trata de ampliar al terreno del derecho la distinción heideggeriana entre *sein* (ser, o simplemente *estar arrojado en el mundo*) y *dasein* (*ser-ahí, estar-siendo-algo-ahí*, o existir auténticamente como persona).<sup>23</sup> Durante las primeras sesiones de redacción de la Declaración, animó a sus compañeros a reconocer en los nuevos totalitarismos una reducción de la persona a lo que le sucede, impidiendo su toma de postura:

Si entiendo correctamente el tiempo en que vivimos, nuestro problema es la lucha entre, por un lado, la propia personalidad y la libertad, y por el otro, la interminable presión de los grupos sociales, incluida, por supuesto, la nación... En mi opinión, aquí se encuentra el mayor peligro de nuestra era, a saber, la extinción de la persona humana en cuanto tal, en su incomunicabilidad y en su inviolabilidad radical.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Esta convicción de Malik está en deuda una intuición de Heidegger que Edith Stein sintetiza de esta forma: “El *Dasein* en que el hombre se encuentra primero —*arrojado*— no es el aislamiento sino comunidad: el *coestar*. Por lo que respecta al ser, el hombre es cooriginariamente individuo y colectividad; sin embargo, cronológicamente su vida individual consciente empieza más tarde que la colectiva. Actúa con y según lo que ve hacer a los demás, se deja dirigir y llevar y así todo va bien, siempre que no se le exija nada más. Para su ser más suyo y más propio es necesaria una intimación [toma de postura personalísima]. Cuando esta llama se percibe y se comprende, pero no se le presta oído, es cuando empieza a huir del propio ser y de la propia responsabilidad. Solamente entonces el coestar se convierte en un ser *impropio*; incluso quizá sería mejor decir inauténtico. El coestar como tal no es *inauténtico*. La persona está llamada tanto a ser miembro como a ser individuo; pero para poder serlo en ambos casos a *su* manera absolutamente especial, desde lo *más íntimo*, tiene que salir primero del gregarismo en que de entrada vive y tiene que vivir. Su ser más suyo necesita prepararse mediante el coestar con otros, a los que, as su vez, debe dirigir y ser de provecho”. Stein, Edith, *La filosofía existencial de Martín Heidegger*, trad. de Rosa Sala Carbó, Madrid, Minima-Trotta, 2006, p. 55. Énfasis en el original.

<sup>24</sup> Malik, Charles, *The Challenge of Human Rights: Charles Malik and the Universal Declaration*, ed. Malik, Habib, Oxford, Charles Malik Foundation, 2000, p. 28. En una de las primeras sesiones de redacción, Malik sintetizó a sus colegas los cinco principios que pensaba que debían orientar su trabajo de redacción: “1. La persona humana es más importante que el grupo racial, nacional, o cualquier otro al que pertenezca. 2. La posesión más sagrada e inviolable de la persona humana es su espíritu y su conciencia; es la que le permite percibir la verdad, elegir libremente y existir. 3. Es reprochable cualquier presión social por parte del Estado, de la religión o de la raza que exija e implique la sustitución automática del consentimiento de la persona humana. 4. El grupo social al que pertenece el individuo, al igual que la persona misma, puede estar en lo correcto o equivocarse: sólo ésta puede juzgar qué es lo exige su condición” (E/CN.4/SR.14, pp. 3 y 4).

Para Malik, la persona se diluye en la masa, y existe alienadamente cuando se le impide *apropiarse* a través de la decisión tanto de su existencia como del mundo en que vive, de los valores que lo orientan y de la sociedad en la que vive. Para él, la expresión “razón y conciencia” del artículo 1o. de la DUDH reconocía ontológicamente algo *diseñado* para decidir, como gnoseológicamente el discurrir intrínseco de aquello.<sup>25</sup> Incluso, los derechos humanos diseñados para proteger esa *presencia* y esa *operación* no podrían utilizarse para forzar en la persona esos valores:

El riesgo actual de los derechos humanos puede describirse como el intento de restringir a cada ser humano su sentido de responsabilidad, de autenticidad y de personal dignidad... Cuando te conviertes en un átomo en un océano masivo de partículas idénticas, sin estructura, sin distinción, sin disparidad de función ontológica, entonces pierdes tu sentido de individualidad esencial, inalienable y humana.<sup>26</sup>

Aunque hoy en día en México esta experiencia se define más en el ámbito del derecho al libre desarrollo de la personalidad, Charles Malik la colocó en el contexto de la libertad de conciencia y religión, en el derecho a cambiar de convicciones fundamentales del artículo 18 de la DUDH,<sup>27</sup> es decir, a la persona no sólo le *sucede* su existencia, sus derechos, su naturaleza, su cultura, sus comunidades, su sistema jurídico o sus sistemas valorativos y tradiciones morales. Para Malik, estos fenómenos deben asumirse, pensarse, y decidirse en el núcleo más íntimo de la conciencia. De modo que para él, la libertad de conciencia y religiosa significa reconocer y proteger ese núcleo donde se expresa, edifica y realiza un *humano* como *este alguien*, *este sujeto digno*. Algo que ahora, como se ha dicho, se categoriza en el derecho al *privacy*, o libre desarrollo de la personalidad.

El libanés se refería a que ser persona implica asumir en la intimidad, incluso, “quién soy yo”, “quién soy ante mí mismo”. Se traduce en que

---

<sup>25</sup> A este respecto, conviene recordar la conclusión de Linde Lindkvist: “No hay duda de que fue Malik quien encabezó el trabajo por asegurar que en el resultado final, que la razón y la conciencia fueran señalados, por una parte, como atributos distintivos del hombre en el artículo 1, como del objeto central a proteger del artículo 18”. Lindkvist, Linde, *Shrines and Souls. The Reinvention of Religious Liberty and the Genesis of the Universal Declaration of Human Rights*, Malmö, Bokbox, 2014, p. 53.

<sup>26</sup> Malik, Charles, “Human Rights and Religious Liberty”, *The Ecumenical Review*, vol. 1, núm. 4, 1949, p. 405.

<sup>27</sup> “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”.

gracias a sus decisiones ancladas en su intimidad, un ejemplar de la especie humana, un simple individuo, se “convierte en” —en el sentido de *se hace* o *existe propiamente como*— *persona* en sentido estricto. Ahora es *alguien* que ha configurado su existencia auténtica como tal:

Me gustaría hacer hincapié en un punto importante que de ordinario se pierde de vista; me refiero a que no es suficiente con formular los derechos del hombre en términos estáticos, sino por el contrario hemos de expresarlos en algo que yo llamaría términos dinámicos. Así, no sería suficiente con decir simplemente que hemos otorgado el derecho a la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia, describiéndola de forma estática... Hemos de concebir nuestros derechos en términos dinámicos, así que la libertad, es libertad de cambiar y de convertirse en o de llegar a ser y no sólo simplemente la libertad de ser y de permanecer en lo que siempre se ha sido.<sup>28</sup>

En la comprensión de este diplomático, la persona, y, en consecuencia la protección que debía ofrecerse a su modo de ser habría de amparar, incluso, el cambio de religión como expresión de su toma de postura interior, del apropiarse de sí misma, de *convertirse* en persona. Esta última permite que la persona viva fiel a sí misma, sea de verdad una persona.<sup>29</sup> Aquello que los antiguos definían como ser *sui iuris*, dueña de sí misma. Esta realidad es la que Boecio describe en su clásica definición de persona: un subsistente irreductible e irremplazable y reconocible relacionadamente, con capacidad para comprenderse racionalmente, decidirse libremente: *rationalis naturae individua substantia*.

### III. HIJO, SER-DESE, SER-CON

#### 1. *Existencia relacional*

Como es sabido, el origen de la palabra *persona* remite a *per-*, *sonare* o aquello que *resuena hacia*; en otras palabras, a *comunicabilidad*. En griego, el

<sup>28</sup> Malik, Charles, *The Challenge of Human Rights...*, *cit.*, p. 23.

<sup>29</sup> Malik, Charles, “The Universal Declaration of Human Rights: Its Making and Meaning”, *We, the People, and Human Rights: A Guide to Study and Action*, Nueva York, 1949, pp. 10 y 11. En otro lugar escribió que el artículo 18 afirma “el derecho a cierta libertad, no a la elección substantiva entre alternativas particulares sin limitación exterior. Es decir, no se trata de un derecho a estar en el error, sino el derecho a la libertad de configurarse, que quizá pueda implicar que alguien decide algo equivocado. Más aún, [...] la frase «libertad de pensamiento, conciencia y religión» sería un contrasentido a no ser que implique la capacidad originaria del hombre a cambiar de idea y configurarse de acuerdo a la progresiva revelación de la verdad que se le ofrece y puede percibir”. Malik, Charles, *Human Rights and Religious Liberty...*, *cit.*, p. 407.

término correspondiente (*prosopón*) se compone por la partícula *pros*, que significa *a*, o *hacia*, en dirección de, y *-sopon*. Significa *respecto a*, *relacionado con* y lo *relacionante*. *Persona* implica *alguien ante otro*. Existen algunas palabras que también apuntan a personajes relacionados con otros: *profesor* describe a un docente en comunicación fundamental con otro personaje: *alumno*. Se trata de realidades vinculadas a otras, tanto en su existencia como en sus finalidades propias. Son términos relacionales y funcionales. Su *ser* incluye su teleología y un referente. Su *ser* implica que *son-desde*, *son-con*, y *son-para* otro *ser*. Se trata de realidades que en su estructura interna se encuentra la comunicabilidad, existir con referencia a, orientación hacia y vida junto a otros personajes correlativos.

Poco a poco, a partir de Descartes, la palabra *persona* pasó a significar más no tanto a un *relatum*, sino a un indiviso atomizado. En el caso de la persona humana, a una mónada de libertad. Esta idea de individuo permeó los textos ilustrados de derechos humanos. Pero en 1948, los redactores de la DUDH volvieron a una comprensión más relacional de la persona. En efecto, Valentín Tepliakov, delegado soviético, en febrero de 1947 hizo notar a sus colegas los peligros de un documento que siguiera el individualismo exagerado de sus antecesores ilustrados. Algo que, a su entender, se evitaría si se reconocía la supremacía de la colectividad como antídoto a ese aislamiento originario de la concepción liberal. Charles Malik reconoció en esa salida una amenaza y propuso utilizar la palabra *persona* en lugar de *individuo*:

Aquí debemos usar la palabra *persona* en lugar de *individuo*, para referirse al ser humano, en su real y concreta existencia dentro una comunidad, la que le exige comportamientos y lealtades. La persona es intrínsecamente anterior a cualquier grupo al que pueda pertenecer, y no me refiero a una anterioridad temporal. Nunca han existido *Robinson Crusoes*. Por lo anterior me refiero a que es persona en sí misma, y al mismo tiempo, puedo afirmar que necesariamente pertenece a varios grupos sociales. Ahora bien, forma parte de cualquiera de estas comunidades, primeramente como alguien que existe en sí misma.<sup>30</sup>

## 2. *Ser-desde*, *ser-con*

Si para definir persona —es decir, reconocer a través de un nombre, un significante real, inteligible y apetecible— se describen los elementos irreductibles, se debe incluir su *ser-hijo*. Toda persona es *hija* de otras dos personas. Nadie cae del cielo ya preparado para decidir en autonomía, nadie

<sup>30</sup> Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights... cit.*, p. 29.

vivió únicamente con su libertad ni negoció nada sólo desde su autonomía. Nadie se escapa de su ombligo ni del código genético que hereda, ni de la cultura que nace. Toda persona es incapaz de interpretar su vida —y los derechos humanos como parte de ella—, sin esa comprensión de su *ser-desde*, tanto de sus padres como desde su tradición.<sup>31</sup> En cada célula de la persona se reconoce la unión de una comunidad de personas: los datos genéticos de cada uno de los padres y la identidad del ADN que permite reconocer como individuo al hijo. Martha Nussbaum reconoce que una de las capacidades humanas esenciales a la dignidad, asociada a los derechos humanos, consiste en la *afiliación*:

Poder vivir con y para los otros, reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, participar en diversas formas de interacción social; ser capaz de imaginar la situación de otro... que se den las bases sociales del autorespeto y la no humillación; ser tratado como un ser dotado de igual dignidad e igual valor que los demás.<sup>32</sup>

Esa cualidad de la condición humana radica en que una de las “características de nuestra humanidad” aunque se exprese distinto en cada cultura diferente, consiste en que nacemos de modo vulnerable, dependiente, pero dispuestos a madurar. El niño *madura*, sin que su incompetencia signifique ausencia de humanidad. La profesora norteamericana describe este rasgo como “el desarrollo temprano del infante”; “todos los seres humanos empiezan como bebés hambrientos, que perciben su propia impotencia, su cercanía y distanciamiento alternativos de aquellos de los que dependen y otras situaciones similares”.<sup>33</sup>

*Ser-hijo* significa no sólo haber nacido de dos padres, sino también pertenecer a una *tradición*. En otras palabras, persona es *ser-desde*, ya sea por haber sido llamado a la existencia sin pedirlo ni merecerlo; haber sido cuidado en esos años de vulnerabilidad, y haber recibido códigos de comportamiento para resolver necesidades humanas elementales a través de su convivencia con otros.

---

<sup>31</sup> Por ejemplo, la jurisprudencia interamericana recuerda insistentemente la exigencia de dignidad que pide una interpretación de acuerdo con la cosmovisión no occidental-mestiza de los derechos humanos. Cfr. Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Cuadernillo de jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos 11: pueblos indígenas y tribales*, San José, ed. Claudio Nash, 2018.

<sup>32</sup> Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, trad. de Albino Santos Mosquera y Ramón Vilà Vernis, Barcelona, Paidós, 2007, p. 89.

<sup>33</sup> Nussbaum, Martha, “Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico”, en Nussbaum Martha y Sen, Amartya, *La calidad de vida*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 346.

También *ser-hijo* denota *ser-con*. Sin los demás, la persona se queda sin referentes para evaluar sus propios juicios y decisiones. Le es tan esencial ese vivir junto a otros, que gracias a su presencia, a los efectos de *sus* decisiones sobre *ellos* evalúa, modifica y rechaza sus propios deseos e ilusiones. Así pues, cuando ella decide trabajar en cierta área, se incorpora a una serie de personas, tradiciones, historias, vocabulario, criterios de éxito que le son dados, sin los cuales ella sería ineficaz e ininteligible la acción misma. Sus decisiones no podrían mantenerse ni lograrían los fines que se propone. Al mismo tiempo, *ser-con-otros* implica que la persona se capacita para incorporar en su comprensión de la realidad, los futuros alternativos a su disposición, opciones que aprende gracias a su vida con otros. En otras palabras, nadie razona ni decide autónomamente, solo desde sí mismo, ni para sí mismo. Sin los demás, sin *ser-con*, la persona sería incapaz de distanciarse de sus deseos o intuiciones para evaluarlos, reeducarlos, encontrar buenos motivos para justificarse y responder por las decisiones tomadas.<sup>34</sup>

De esta forma, ser persona significa existir en relación con otros: no sólo porque procede de ellos, aprende un lenguaje de los demás y se introduce en una tradición heredada desde otros, gracias a la cual puede interpretar su propia existencia pasada, vivir su presente de modo inteligible y proyectar su futuro. Pensemos en un adulto, quien en el ejercicio de libre desarrollo de su personalidad decide dedicarse al golf como pasatiempo. Esa elección implica *someterse* a los fines, prácticas, historias, héroes, reglas y vocabulario de quienes le han precedido. Ninguna decisión, por autónoma que sea, anula el carácter de *ser-junto-con* los demás. Tanto porque le ofrecieron ejemplo de una posible forma de vida, como porque le presentaron historias que le fueron atractivas, como le comunicaron unas palabras sobre las que se hizo comprensible lo que él ni siquiera intuía sin ese vocabulario.

### 3. La tradición como educadora de la persona

Ser persona es existir en una tradición. Nadie es culturalmente neutro. Ni siquiera los derechos humanos, que apelan a la universalidad de una condición humana común a todos los miembros de la familia humana, evitan que en la interpretación, puesta en práctica y adjudicación de esos derechos se traduzcan a expresiones históricas y relativas en las que se presentan dichos valores. Por eso, la reflexión sobre la justicia plena, el orden humano

---

<sup>34</sup> MacIntyre, Alasdair, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, trad. de Beatriz Martínez de Murguía, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 99-118.

adecuado, el derecho natural, o la dignidad de la persona, siempre aprende de soluciones parciales y relativas, pero no por ello arbitrarias e irrazonables.

Ya Platón se enfrentó a esta tensión entre naturaleza como lo que *siempre sucede a los humanos* y la disolución de la vida humana en la relatividad de la cultura o disposiciones de un Estado. Él pensaba que la ley son los modos en que se hace realidad la justicia a través de las prácticas compartidas de una comunidad. Por una parte, esas *leyes* o costumbres y normas de una comunidad deben responder a esos condicionamientos históricos, pero por otra, aquéllas han de ordenar adecuadamente la vida de las personas a partir de la armonía esencial de las cosas mismas. Porque las cosas no sólo *están ahí*, sino que su presencia y el respeto a las mismas rigen, armonizan y ajustan a cada persona, a ésta en su comunidad y a ésta entre sus miembros.<sup>35</sup>

Por último, siguiendo en este caso la explicación de Platón, la tradición opera como lo hace un maestro. Éste introduce al aprendiz en una serie de prácticas a las que no está acostumbrado, y no comprende por qué los motivos internos de algo sólo se asimilan cuando uno ha hecho suyo aquel bien desde su práctica dentro de una tradición. Una vez que el educando ha ejecutado las operaciones propias de esa *praxis* —el derecho, por ejemplo— podrá comprender los motivos, las emociones, las pasiones, el carácter y las personas junto a las que puede desarrollar y ejecutar con habilidad esa actividad.

En ese contexto, por ejemplo, para aprender derecho, el joven debía primero ser introducido en la experiencia de lo ajustado a través de otras actividades que le acercaran a lo equilibrado, sus razones, disciplinas y los gozos por esas armonías. Para eso, sugería tres actividades: la gimnasia, la música y los *sympósia*. Ejecutar con pericia estas actividades ajustaban el cuerpo, con el carácter, con la razón y con las armonías internas de la vida humana.<sup>36</sup> En el caso de las reuniones entre amigos con un maestro para discutir, con el aliciente del vino, acercaba al aprendiz a dos experiencias inherentes al derecho: la liberalidad, la gratuidad o *no-utilidad*, de la justicia como valor en sí mismo y la necesidad de diálogo para configurar la justicia. Esos *sympósia* son en sí mismos inútiles, dan oportunidad a los tímidos a

---

<sup>35</sup> Cfr. por ejemplo, el discurso de las leyes a Sócrates en su diálogo con Critón. Ahí las leyes le recuerdan al condenado que ellas le han dado una vida y lo han engendrado a la vida humana, no porque haya nacido físicamente de ellas, obviamente, sino porque gracias a esa vida común, él pudo descubrir el papel transformador de la justicia en su propia vida. Platón, *Critón*, *Diálogos*, trad. de Emilio Lledó Íñigo, Gredos, 1995, t. I, 51c-53d.

<sup>36</sup> Platón, *La República*, *Diálogos*, trad. de Conrado Egger Lan, Madrid, Gredos, 1998, t. IV, 398d-412a sobre la música y la gimnasia, y Platón, *Leyes*, *Diálogos*, trad. de Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1999, t. IX, 625c-650b, para los *sympósia*.

vencer su retraimiento, a los parlanchines moderar su ímpetu, y a todos los participantes, un ambiente donde se permite *fallar* sin muchas consecuencias. Esa práctica no sería eficaz si no se encuentran con un maestro que fomenta en ellos la conversación con la justicia, pues gracias a ella las leyes, la tradición con la que una comunidad específica protege, orienta y corrige sus prácticas respecto a la justicia, los jóvenes maduran en su encuentro con las armonías y equilibrios propios de la justicia.

*Toda persona se refiere a un ser-dentro-de-una-tradición.*

#### IV. PARLANTE, LOGOS, DIA-LOGOS

Desde que se reconoce la presencia de una persona, los padres lo *nombran*. Reconocen tanto su carácter insustituible, como que los interpela, y esperan de ella que en algún momento él dialogue con ellos. Por eso lo *nombran*, es decir, identifican su presencia, lo distinguen de otros, admiten que han de responder a sus necesidades, y se dirigirán a él en espera de un actuar. Al compartirle su apellido, *nombran* su pertenencia a un grupo de personas, a una tradición y una historia. Los poetas suelen señalar que reconocerse enamorados significa *despertar* a una vida nueva. Ahora se necesita un vocabulario nuevo para *nombrar* ese nuevo horizonte existencial.<sup>37</sup> Si ser persona significa *resonar hacia, existir ante otro*, ser persona es *ser-nombrado* y nombrar.

Pero ¿esta cualidad es *irreductible* y *esencial* a la persona? Sin duda. Ser racional significa capacidad para captar la estructura inteligible de la realidad (*logos*). Operaciones que sólo es posible realizarlas a través de un lenguaje, de un vocabulario que permita identificar esos contenidos inteligibles. El *dia-logo* también forma parte de su estructura esencial. Sin él, es incapaz de

---

<sup>37</sup> Octavio Paz describe así esta experiencia: “Ante la Aparición, porque se trata de una verdadera aparición, dudamos entre avanzar y retroceder. El carácter contradictorio de nuestras emociones nos paraliza. Ese cuerpo, esos ojos, esa voz nos hacen daño y al mismo tiempo nos hechizan. Nunca habíamos visto ese rostro y ya se confunde con nuestro pasado más remoto. Es la extrañeza total y la vuelta a algo que no admite más calificativo que el de entrañable. Tocar ese cuerpo es perderse en lo desconocido; pero, asimismo, es alcanzar tierra firme. Nada más ajeno y nada más nuestro. El amor nos suspende, nos arranca de nosotros mismos y nos arroja a lo extraño por excelencia: otro cuerpo, otros ojos, otro ser. Y sólo en ese cuerpo que no es el nuestro y en esa vida irremediabilmente ajena, podemos ser nosotros mismos. Ya no hay otro, ya no hay dos. El instante de la enajenación más completa es el de la plena reconquista de nuestro ser. También aquí todo se hace presente y vemos el otro lado, el oscuro y escondido, de la existencia. De nuevo el ser abre sus entrañas”. Paz, Octavio, “La otra orilla”, en *El arco y la Lira*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956. p. 134.

comprender inteligiblemente el mundo. De aquí se sigue, por ejemplo, que toda adjudicación del derecho sea *motivada*, *racional*, etcétera, lo que permita a la persona situarse como tal ante esa expresión jurídica viva.

### 1. *Palabra y humanización de la persona*

Nietzsche temía “que no vayamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática”.<sup>38</sup> Es decir, como la persona sólo existe en cuanto *parlante*, como algo así presupone un orden inteligible (*logos*), un lenguaje para referirse a él, y como el *diálogo* exige una gramática para lograr la comunicación —una disposición prescrita entre sus componentes—, entonces ser-persona implica incapacidad para deshacerse de ese *logos*. Por eso la persona existe como tal a través de un lenguaje —palabras heredadas por una tradición— sin el cual es incapaz de pensar, comunicarse, reconocerse como libre. La imagen de una persona en cuanto núcleo individual de autonomía reconocible en sí mismo, como una mónada, únicamente existe como una abstracción imaginada.

Esto es así porque sin nombres, palabras o lenguaje, la persona es incapaz de descubrirse y vivir como tal. Por ejemplo, si alguien se encuentra anímicamente inquieto, pesimista e insatisfecho, busca una palabra para señalar y describir ese estado. Esa palabra posibilita una elección: “estoy *triste*, ¿qué lo remedia?” A esa pregunta le siguen una serie de acciones propias que corresponden a la *tristeza*. En cambio, si su vocabulario se amplía y ahora la persona distingue entre tipos de tristezas —*adolorido*, *abatido*, *avergonzado*, *decepcionado*, *desesperado* o *despreciado*—, entonces su horizonte de elección se amplía a cada tipo de aflicción.

Ser-persona es ser *parlante*. Sin palabras, la existencia humana se ahoga. De eso trata la tragedia de *Romeo y Julieta*. Al niño le enseñaron la palabra *Capuleto*, su tradición lingüística sostenía que aquella realidad significaba *enemigo*, por lo que de encontrarse con uno, su acción debía ser consistente con esa palabra. A la pequeña que aprendió que *Montesco* se refería a un adversario, las acciones que podría elegir se debían ajustar a esa situación. Los dos enfrentaban el mundo desde el vocabulario que su tradición les enseñaba para resolver un conflicto y reconocer al enemigo. Su libertad aparece condicionada por el lenguaje. Cuando se conocen y buscan las palabras que disponían para referirse a lo descubierto, ambos descubren que

---

<sup>38</sup> Nietzsche, Friedrich, *El ocaso de los ídolos*, VIII, 80, Grossoktavausgabe, Kröner, en Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche* (2000), Alianza Universidad, 2a. ed., 1985, p. 49.

su *vocabulario* no hacía justicia a la presencia de Romeo o a la vida de Julieta. La tragedia de los dos jóvenes consiste en que por un lado requieren de palabras para identificar, dialogar y decidir cómo actuar, y por el otro, éstas deben ajustarse mejor a la nueva realidad conocida por ellos; pero necesitan palabras para poder superar esa limitación, no basta sólo con autonomía. Así lo dice Julieta:

Mi enemigo no es otro que tu nombre; tú eres tú mismo, ¿qué importa el Montesco? ¿Qué es ser Montesco? No es mano, ni pie, ni brazo, ni facción, ni parte alguna que pertenezca a un hombre. ¡Sé otro nombre! ¿Qué vale un nombre? Lo que llaman rosa con otro nombre olería igual. Y si Romeo no se llamase así, ¿no sería la misma su excelencia sin ese nombre? Renuncia a tu nombre, que no forma parte de ti, y, a cambio, tómame a mí.<sup>39</sup>

Mientras no consigan nuevas palabras, serán incapaces de comprender, asumir y elegir coherentemente sobre la realidad que han descubierto. Más adelante, tras celebrarse el matrimonio en la celda de fray Lorenzo, Romeo —tosco e incivilizado— carece de palabras para describir su felicidad. Sin ese vocabulario se incapacita para decidir cómo cuidar ese amor. Algo que lo ahoga. Tanto que pide ayuda a Julieta, sabe que así *respirará* mejor y se liberará lo que lo angustia: “Julieta, si el raudal de tu alegría es grande como el mío, y si tú sabes celebrarlo mejor, endulza el aire con tu aliento”. Julieta responde de modo que evidencia una vez más la necesidad del lenguaje, pero al mismo tiempo los límites de este: “El pensamiento rico en contenido presume de sustancia, no de ornato. Sólo los pobres cuentan su dinero; tan desmedido es mi amor que no puedo contar ni la mitad de mi fortuna”.<sup>40</sup> Al final, el drama se desata por maltrato a las palabras, tanto por el servicio postal que retrasa la carta del fraile como por Romeo que en su curiosidad lee un documento dirigido a otra persona.

## 2. *Palabras para el tránsito de principios universales a soluciones concretas eficaces*

Esta cualidad del lenguaje como condición de la persona afecta el núcleo mismo del sistema de derechos humanos. Por un lado, los documentos utilizan palabras que generan un consenso práctico que señala al menos

<sup>39</sup> Shakespeare, William, “Romeo y Julieta”, trad. de Josep Maria Jaumà, *Obras completas*, Barcelona, Penguin Random House, 2012, t. II, acto II, escena 1.

<sup>40</sup> *Ibidem*, acto II, escena 6.

una comprensión mínima de que cierto bien humano se realiza a través de multitud de acciones orientadas, en general, hacia ese fin.

Eso indica cierto vestigio de una forma común de comprender las acciones propias de nuestra condición humana. Así, por ejemplo, al conocer que una autoridad intenta forzar la conducta de un enemigo político porque lo ha encarcelado y le impide dormir, se identifica aquello como inhumano e indigno. La intencionalidad de la acción es inteligible a pesar de la diferencia cultural: el daño buscado directamente contra alguien.

Pero esos principios prácticos, para convertirse en acciones, bienes e interacciones concretas, han de llenarse de contenido con *más palabras*. De modo que es relativamente sencillo lograr un acuerdo sobre la necesidad de restituir o reparar un derecho humano violado, como en la exigencia de definitividad en los procesos judiciales. En un caso concreto, la Corte IDH condenó a Argentina por violación a la libertad de expresión de Jorge Fontevéchia y Héctor d'Amico, ordenándole, entre otras cosas, a “dejar sin efecto dichas sentencias en todos sus extremos, incluyendo, en su caso, los alcances que estas tengan respecto de terceros”.<sup>41</sup>

Durante la ejecución de la sentencia internacional, las autoridades de ese país sudamericano *nombraron* al resolutivo de la sentencia interamericana como una *revocación*: un tribunal ordena a otro dejar sin efectos una condena civil. Si se trataba de una *revocación*, entonces las garantías al debido proceso del tercero perjudicado se verían violadas, pues él ganó en el juicio interno las instancias definitivas, y no fue llamado a defender su derecho adquirido en el desahogo internacional del asunto.<sup>42</sup> Pero la Corte Interamericana entendió que la fórmula “dejar sin efecto dichas sentencias en todos sus extremos” debía *nombrarse* más bien como una modalidad de *reparación*, fundada en sus facultades descritas por el artículo 63 del Pacto de San José, y en consecuencia no se le aplicaban las reglas y principios jurídicos de la *revocación*.

Con este ejemplo se muestra cómo los principios de derechos humanos exigen *más palabras*, requieren de un discurso concreto de adjudicación que identifique los hechos y los adscriba a una institución jurídica para señalar y operar sus consecuencias. Ese proceso muestra esta cualidad esencial de la persona como *dialogante* que afecta al derecho. Éste como actividad humana requiere de un diálogo entre los hechos y la tradición jurídica a través de la

---

<sup>41</sup> Corte Interamericana de Derechos Humanos, caso *Fontevéchia y otros vs. Argentina* (fondo, reparaciones y costas), 105.

<sup>42</sup> Corte Suprema de Justicia de la Nación, resolución sobre la petición de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación a la Corte Suprema de Justicia de la Nación para que cumpla con la sentencia “Fontevéchia y d'Amico vs. Argentina”, CSJ 368/1998 (34-M)/CS1, 14 de febrero de 2017, párr. 11.

cual se identifiquen los modos en que esos principios *alcanzan* y *modifican* los datos del problema.

Ser persona, *ser-parlante*, *ser-con*, *ser-dueño-de-sí*, son cualidades que muestran para la acción específica por los derechos humanos, la persona requiera de un *dia-logos*, una puesta en común de los alcances, contornos y acciones con las que se opera un derecho humano. Así, cuando un problema donde una posición vea que su interpretación es rechazada, al menos su dignidad la protege para que no se anule su condición de persona. Por eso, el diálogo constituye al derecho como una actividad política, pues ésta “se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres... trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*”.<sup>43</sup> Si el *distinto* desaparece o se absorbe por la posición prevalente, desaparece la *persona-junto-a-otros*, pues deja de existir un *diferente* con quién vivir.

## V. ACCIONANTE: ACTIVIDAD, LABOR, TRABAJO

En su conferencia de 1957, “Labor, trabajo y acción”, Hannah Arendt explicó que la persona únicamente existe en cuanto *actuante*, pues es “aquello de lo que ningún hombre puede escapar totalmente[,] [p]orque está en la condición humana”.<sup>44</sup> Este tipo de vida —la persona en cuanto accionante— “depende de la *labor* que produce todo lo necesario para mantener vivo el organismo humano, depende del *trabajo* que crea todo lo necesario para albergar el cuerpo humano y necesita de la *acción* con el fin de organizar la vida en común de muchos seres humanos”.

En otras palabras, al existir, la persona *actúa*. Sus intuiciones no son una efusión de autonomía sin más: discurre en un razonar, aunque no se dé cuenta de las etapas de ese proceso. Transforma el mundo en que aparece ante él para mantenerse como ser humano. Busca los frutos en un árbol, limpia el alimento, lo prepara conforme aprendió en su tradición, lo come junto a otros. Su vida se desarrolla en vistas a la supervivencia, y para lograrlo ha de *laborar*. Nunca resuelve sus necesidades vitales sin ese encuentro entre cultura, naturaleza, esfuerzo personal, convivencia con otros. A esa *labor* le corresponde resolver los procesos biológicos y se orienta a producir (*poiesis*) lo necesario para atender esos procesos vitales. Se trata de una actividad en sí misma circular, porque ha de repetirse una y otra vez hasta la

<sup>43</sup> Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, trad. de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, 1997, p. 45.

<sup>44</sup> Arendt, Hannah, “Labor, trabajo, acción. Una conferencia (1957)”, en *De la historia a la acción*, trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1995, p. 89.

muerte. De modo que la *labor* “es el único modo por el que podemos permanecer y girar con contentamiento en el ciclo prescrito de la naturaleza, el afán y el descanso, la labor y el consumo, con la misma regularidad feliz y sin propósito se suceden el día y la noche, la vida y la muerte”.<sup>45</sup>

Por su parte, el *trabajo* es definido por Arendt como la actividad por la que se “fabrica la pura variedad inacabable de cosas cuya suma total constituye el artificio humano, el mundo en que vivimos... dan al mundo su estabilidad y solidez sin la cual no se podría confiar en él para albergar esta criatura inestable y mortal que es el hombre”.<sup>46</sup> Así pues, al *trabajo* le es propio tanto la producción (*poiesis*) como la transformación de la persona misma que trabaja mediante su acción (*praxis*). Alguien se convierte en aquello en que decide y ejecuta. El arquitecto no sólo edifica una casa, sino que se *hace* a él mismo, se adueña de sí mismo a través de esos actos.

De ahí que reducir el trabajo a simple práctica utilitaria asfixie la vida humana, pues para esta pensadora alemana, una vez logrado el fin del objeto producido, esa actividad cumple su fin y se convierte en un objeto susceptible de un nuevo uso y transformación. “En otras palabras, en un mundo estrictamente utilitario, todos los fines... son transformados en medios para fines ulteriores”. Si este proceso terminara en un nuevo comienzo transformador, la actividad humana imitaría a Sísifo, condenado a nunca finalizar, de modo que quedaría “atrapado en una interminable cadena de medios y fines sin llegar nunca a ningún principio que pueda justificar la categoría, es decir, la utilidad misma”. Esta asfixiante perplejidad se resuelve si el *homo faber* se abre a su completa actividad: convertirse en el fin último que rompa con el perenne intercambio entre fines y medios. “Al elevar al usuario a la posición de fin último, degrada todavía más todos los demás *fines* a meros medios”.<sup>47</sup> Arendt remite a la acción y el discurso, la tercera actividad irreductible a la condición de persona:

Sólo el hombre puede *expresar* la alteridad [nacer de modo que ya encuentra otros seres en el mundo] y la individualidad, sólo él puede distinguirse y comunicarse a sí mismo, y no meramente algo sed o hambre, afecto, hostilidad o miedo... A dicha inserción no nos obliga la necesidad, como a la labor, ni es provocada por las exigencias y deseos, como el trabajo. Es incondicionada... Actuar, en sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar... poner algo en movimiento.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 101. Énfasis en el original.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 103. Énfasis en el original.

La acción introduce en el mundo algo que no tendría por qué surgir, no sólo de modo objetivo —algo novedoso reconocible en el mundo—, sino que *alguien* se muestra a través de esa acción. Una vez que ha decidido y actuado, entonces no cabe retractarse. En el mundo ya existe aquello. Al vivir *junto-con* otros, los demás piden a ese sujeto que responda y justifique aquella acción —¿por qué esto *aparece* en el mundo?— y se justifique a sí mismo —¿quién eres tú para haber introducido a mi existencia y en mi mundo, esto que no sigue las reglas de la necesidad?—. “La acción muda no existe, o si existe es irrelevante”,<sup>49</sup> dice Arendt. En palabras de Paz: “Soy hombre: duro poco / y es enorme la noche. / Pero miro hacia arriba: / las estrellas escriben. / Sin entender comprendo: / también soy escritura / y en este mismo instante / alguien me deletrea”.<sup>50</sup> En definitiva: “Sin palabra, la acción pierde el actor, y el agente de los actos sólo es posible en la medida en que se identifica como el actor y anuncia lo que está haciendo, lo que ha hecho, o lo que trata hacer”.<sup>51</sup>

La persona existe mostrándose a través de su acción, y ésta *dice, habla* y afecta la trama presente que existía antes de que actuara. Aún así, es la persona quien ahora se introduce en esta narración de modo que une su pequeña historia, la pequeña aportación de cada uno (en inglés *story*) en la gran historia (*history*) de la humanidad, compuesta por la trama de todas las interacciones humanas. Así, ser *dueño de sí*, ser *hijo*, ser *parlante*, y ser *actor* se anudan a modo de existencia narrativa.

Por último, para Arendt, la acción se enfrenta tanto a la incapacidad de deshacer esa parte de la historia que se afecta con la presencia de una persona como a la impredecibilidad de las consecuencias introducidas *ex novo* por la acción, como por la “extraordinaria fragilidad y la falta de fiabilidad” de los asuntos humanos. La persona no puede deshacer lo ya decidido ni controlar todos sus efectos ni ocultarse o apartarse de su condición de sujeto responsables de ellos, ni es capaz de garantizar todos los resultados que buscaba con una acción, ni sólo esos resultados. “La única redención posible de esta desgracia de la irreversibilidad es la facultad de perdonar, y el remedio para la impredecibilidad se halla contenido en la facultad de hacer y mantener promesas”.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>50</sup> Paz, Octavio, “Hermandad”, *Árbol adentro*, México, Seix Barral, p. 112.

<sup>51</sup> Arendt, Hannah, *Labor, trabajo, acción... cit.*, p. 103.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 106. Arendt concluye el ensayo de esta manera: “Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de la que hemos hecho, nuestra capacidad de actuar estaría, por así decirlo, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias, semejantes al aprendiz de brujo que carecía de

El perdón y la promesa exigen que la persona clarifique otro aspecto irreductible de su presencia en el mundo: *ser-para*.

## VI. SER-PARA, EMPATÍA, GÉNERO, CONYUGABILIDAD

### 1. *En una persona coexisten muchos personajes*

La descripción de las características irreductibles de la persona —aquellas que siempre se encuentran en ella— ofrecida en los apartados anteriores, además de vincularse entre ellas, se presentan abiertas a otra persona. La palabra misma expresa esa orientación, *resonar hacia*. Cualquier derecho no sólo dispone la realización de un bien humano, sino que señala *personajes* relevantes para su eficacia. Por ejemplo, el derecho a la educación se articula en torno a un bien humano (el “pleno desarrollo de la personalidad humana”),<sup>53</sup> y relaciona entre sí una serie de personajes: alumno-profesor, padres-hijos, gobernante-gobernados. Esta relación es comprensible, al mismo tiempo, a partir de la función propia del concepto. De este modo, un *alumno* sólo es comprensible si al mismo tiempo se considera tanto al *profesor* como la actividad educativa.

Si el término *persona* es un concepto relacional, en él *resuenan* tanto el relacionado (*relatum*) como el motivo de la vinculación entre ambos, el ambiente o motivo que da sentido a esa correspondencia (*relata*). De modo que los términos relacionales sólo son comprensibles si el *relatum* se descubre, explica y coordina en el *relata* apropiado en torno a la eficacia propia de la función de esos personajes. Los juristas romanos definían esta cualidad con un adagio *unus homo sustinere potest plures personas*, que podría traducirse como *en una persona coexisten muchos personajes*.

---

la fórmula para romper el hechizo. Sin estar atados al cumplimiento de las promesas, no seríamos nunca capaces de lograr el grado de identidad y continuidad que conjuntamente producen la «persona» acerca de la cual se puede contar una historia [*story*]; cada uno de nosotros estaría condenado a errar desamparado, sin dirección, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapado en sus humores, contradicciones y equívocos. Esta identidad subjetiva lograda por la sujeción a las promesas debe ser distinguida de la «objetiva», esto es, ligada a los objetos, aquella identidad que surge del confrontarse a la mismidad del mundo, a la que aludí al tratar el trabajo. A este respecto, perdonar y hacer promesas son como mecanismos de control establecidos en el propio seno de la facultad de iniciar procesos nuevos y sin fin”. *Ibidem*, pp. 106 y 107.

<sup>53</sup> Artículo 26.2, DUDH.

## 2. *Empatía y derechos humanos*

El artículo 1o. de la DUDH sostiene un dato de hecho: “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos” —en el que descubre una consecuencia deóntica—, “debe comportarse fraternalmente”. ¿Cómo justifica una conclusión así de modo que se supere la falacia naturalista? Sólo si en el ser mismo de la persona ya se encuentra la finalidad en ese ser, un bien que se identifica con su presencia y una función unificada a esa existencia. Los redactores de la DUDH colocaron una capacidad inherente gracias a la cual opera esencialmente para comprender un ser-teleológico: “dotados como están de razón y conciencia”.

Los textos de derechos humanos clásicos, elaborados durante la Revolución francesa y la Independencia norteamericana del siglo XVIII, seguían una intuición de Kant. Para ellos, cuando los ciudadanos se veían expuestos al goce de su libertad, esta experiencia desencadenaría su deseo de vivir conforme a esa autonomía.<sup>54</sup> Pero sin negar el valor de la libertad, los redactores de la DUDH colocaron el resorte de los derechos humanos en otra experiencia. El libanés Charles Malik sugirió que se incorporara la palabra *razón* en el entonces artículo 1o., que sólo describía la igual dignidad y el deber de comportarse como hermanos. Sin embargo, ¿por qué habrían de esperar por ese hecho que toda persona descubriría sus deberes humanos? ¿Cómo realiza esa operación de reconocimiento? ¿A esa potencialidad le corresponde un acto propio? El redactor de la fórmula a debate, el francés René Cassin, apoyó la sugerencia, pues él intentaba “comunicar la idea que el hombre más humilde de cualquier cultura posee la chispa particular que lo distingue de los animales, y al mismo tiempo lo obliga a una mayor grandeza y mayores deberes que a cualquier otro ser de la tierra”.<sup>55</sup> En ese contexto, el delegado chino propuso incluir una traducción de un término del vocabulario ético de Confucio, *Ren*:

[E]n traducción literal del chino al inglés sería *two-man-mindedness*. En inglés significaría lo mismo que *sympathy* [en español, empatía, solidaridad, benevo-

---

<sup>54</sup> “Porque ocurre que cuando la Naturaleza ha logrado desarrollar, bajo esta dura cáscara, esa semilla que cuida con máxima ternura, a saber, la inclinación y oficio del libre pensar del hombre, el hecho repercute poco a poco en el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la libertad de obrar) y hasta en los principios del Gobierno, que encuentra ya compatible dar al hombre, que es algo más que una máquina, un trato digno de él”. Kant, Immanuel, *Filosofía de la historia*, trad. de Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1994. Énfasis en el original.

<sup>55</sup> E/CN.4/SR.8, p. 2. El texto al que se refiere se encuentra en E/CN.4/AC.1/W.2/Rev.2.

lencia] o «conciencia», de un ser humano como yo”. Esta nueva idea, pienso que debe incluirse como un atributo esencial del ser humano... Sugeriría una más cercana a empatía, que incluya tanto una buena voluntad hacia los semejantes, como que también signifique el carácter innato con el que nazca en el hombre.<sup>56</sup>

De esta forma, los documentos del siglo XVIII sí presuponían que bastaba una emanación de libertad para conocer los propios derechos humanos. En cambio, la Declaración de 1948 centra esta operación intelectual en un conocer apropiado de un *ser-para*: la *empatía*. Una diferencia fundamental. ¿Por qué? Si todo depende de la libertad de una mónada de libertad encerrada en sí misma, que conoce sus propias intuiciones y surgen como pulsiones irrefrenables, en el fondo, todo se reduce a los beneficios y a los méritos que emanan a favor del propio interés egocéntrico. En un segundo momento esa conclusión se utilizaría para calcular si se daña o no otras libertades que, de forma misteriosa, pueden conocerse como análogas a las propias.

Los redactores de la DUDH abandonaron ese punto de partida, pues la fuerza motora de los derechos humanos se constituye por la experiencia empática de un *ser-para*. Para ellos, primero se percibe con empatía la dignidad de otros, vinculada a la presencia de ese *alguien valioso para mí*, de forma refleja se captan los propios derechos. *Empatía* y *Ren* corresponden a lo que en el mundo hindú se refiere a *dharma*, o ley universal del ser, susceptible de captarse en los otros y en uno mismo. Mahatma Gandhi escribió a Julián Huxley en respuesta a la investigación filosófica auspiciada por la UNESCO sobre los derechos humanos universales:

De mi ignorante pero sabia madre, aprendí que los derechos que pueden merecerse y conservarse proceden del deber bien cumplido. De tal modo que sólo somos acreedores del derecho a la vida cuando cumplimos el deber de ciudadanos en el mundo. Con esta Declaración fundamental, quizá sea más fácil definir los deberes del hombre y de la mujer y relacionar todos los derechos con algún deber correspondiente que ha de cumplirse primero. Todo otro derecho sólo será una usurpación por la que no merecerá la pena luchar.<sup>57</sup>

<sup>56</sup> E/CN.4/AC.1/SR.8, pp. 2 y 5.

<sup>57</sup> Gandhi, Mahatma, “Carta al director general de la Unesco”, en Maritain, Jacques (comp.), *Los derechos del hombre. Estudios y comentarios en torno a la nueva declaración universal*, trad. de Margarita Villega Robles, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 23.

### 3. *Ser-para, dos modalidades de toda la persona ante el mundo*

Tómese en cuenta lo expuesto hasta ahora sobre la persona, si es acertado, también ha de aplicarse a su realidad corpórea: la incomunicabilidad de su ser individual (el rostro), ser-desde (el ombligo, su DNA, su disposición reproductiva), ser-con (la mirada), parlante (sus medios de comunicación). Además, considérese la unidad bio-psico-racional por la que la persona no *tiene* cuerpo, sino que también *es* cuerpo. Por ejemplo, una sonrisa integra alegría interior, un movimiento muscular, un afecto sensible y una relación adecuada entre ellos. Si una persona experimenta felicidad, pero es incapaz de expresarla en el rostro, se asume que está enferma. Si se carece de alegría interior, pero se ve una sonrisa, se trata de una mueca. Pues bien, al nacer en toda persona se reconoce una corporalidad sexuada, unos órganos de un sistema reproductivo que, si sigue la lógica de la sonrisa, ha de manifestar dos maneras o modalidades en las que la persona humana existe en el mundo: hombre o mujer. Nadie escapa de esa identidad originaria. En un segundo momento, con su toma de conciencia, la persona comprende y reconcilia subjetivamente este dato primigenio con los modos de expresarlo.

Dentro del amplio abanico de reflexiones sobre la identidad sexual de la persona, en estas páginas sólo pretendemos exponer cómo la persona humana existe en dos modalidades, en dos estilos de *intender* y experimentar la realidad y el modo de vivir ante ella desde la integración de todos los ámbitos de la persona. Así pues, estas reflexiones entre la persona masculina y la femenina se reducen a la afectación adverbial ocasionada por un cuerpo sexuado en su disposición orgánica-reproductiva integrada psicointelectivamente en todo el ser de la persona. Es decir, la experiencia de la persona humana presenta dos modalidades o variaciones a partir del dinamismo unificado de su ser-corporal, su ser-psicoafectivo y su ser-racional. En otras palabras, la integralidad que se capta en una sonrisa pide que si se acepta una condición sexuada del cuerpo, diferenciada entre individuos masculinos y femeninos, se reflexione si esa disposición acentúa la expresión *psicoafectivo-racional* de sus operaciones en una dirección o en otra.

Edith Stein describe el *intender* de cada modalidad humana (masculina/femenina) como una forma estructural vital, que *intensifica* la operación humana. No se trata de trazar de modo excluyente una serie de características o actividades propias que separan una de otro, sino más bien de delinear un grado de vehemencia y vigor con la que se manifiesta esa especificidad de lo femenino o masculino en el existir como personas. Esta distinta y complementaria *intensidad* se percibe, fenomenológicamente hablando, en

tres ámbitos personales: primero, la relación entre el cuerpo humano con el mundo; segundo, en la interacción entre el cuerpo, los sentimientos y el espíritu; y tercero, en la correlación entre el querer comprender y conocer lo que se decide.

Para esta fenomenóloga alemana, la mujer comprende y vive con más intensidad la unidad del cuerpo con el alma, experimenta con más vehemencia la totalidad de lo personal en cada humano, y suele imprimir con mayor nitidez el carácter de gratuidad en la actividad humana. En cambio, la especificidad del varón se describe como darse en otros, en cierto *desapego* a favor del mundo exterior, con el fin de imprimir un rostro personal y humano en el mundo. El varón *humaniza* la vida personal, asimismo, a los demás y al mundo, saliendo de sí, ofreciéndose a otros *en otros*.<sup>58</sup>

No se trata, por tanto, de establecer un catálogo de acciones masculinas o femeninas ni de reducir la reflexión a actitudes propias de un género distintas al otro. Es evidente que una comunidad humana coherente con la dignidad de la persona asume, promueve y requiere la convivencia de ambas especificidades o modalidades de vivir lo humano tanto en la labor como en el trabajo y en la acción común. Toda actividad en el mundo, para calificarse como humanamente digna, exige la participación de todas las modalidades humanas: la especificidad femenina y la especificidad masculina. Un par que interactúan en igualdad de *diferencia*; sin esa interacción, quedaría sin expresarse la *totalidad* de la condición humano en cuanto personas.

#### 4. *Ser-para como conyugalidad*

Por último, el *ser-para* de la persona humana, su modalidad como varón y mujer, incluso marcado en su sexualidad, significa una apertura existencial de toda ella, su historia y deseos, para encontrarse con otra persona, de modo que la acción libre ya no consiste en *hacer algo*, sino identificarse como un *ser-para-ti*. Ahora bien, ¿por qué interesaría al Estado regular una decisión tan íntima y personal sobre a quién se ama? Si es algo tan íntimo y privado, ¿por qué incorporar al sistema jurídico con quién se decide vivir? ¿Cuáles son los bienes públicos que se siguen del matrimonio y la familia?

---

<sup>58</sup> Los fenomenólogos, Edith Stein entre ellos, desarrollaron un método para descubrir las cosas mismas tal y como se experimentan, sin negar las experiencias culturales y parciales, pero sin agotarlas en ellas. La alumna de Husserl aclara la eficacia de un argumento así y su aplicación a la especificidad de la modalidad masculina y femenina de lo humano en una serie de conferencias recogidas en Stein, Edith, *La mujer. Su naturaleza y misión*, trad. de Alberto Pérez Monroy y Francisco Javier Sancho Fermín, Burgos, Karmel, 1998.

La jurisprudencia de la décima época de la SCJN centra su aproximación a la realidad matrimonial en el reconocimiento de una decisión que se considera valiosa por quien la elige, en notar una cualidad de la elección de unos adultos y todo aquello necesario para asignarle eficacia jurídica.

Pero si la familia cumple una función pública, más allá de ser el sitio donde se expresa una decisión autónoma, y se articula en torno a los niños que origina, a los abuelos que acoge y la vulnerabilidad que cuida —es decir, se considera como un fenómeno *paidocéntrico*, *gerontocéntrico* y *vulnerocéntrico*—, entonces al Estado le interesaría proteger y promover la unidad familiar si ésta cumple un rol fundamental en esos tres ámbitos. Si bien es cierto que no todos los matrimonios engendran hijos, ni todos los hijos nacen de un matrimonio reconocido legal o culturalmente, sí es verdad que toda persona nace de un padre y una madre. Aunque todo matrimonio se origina en la decisión de unos adultos, la elección no es el único elemento que aparece en la realidad familiar: nadie eligió nacer, hacerlo en una tradición cultural, junto a unos hermanos, o experimentar la vulnerabilidad. Ni tampoco, autónomamente, decidió quiénes serían los padres que lo *llamaron* a la vida. Así pues, al Estado podría interesarle de la familia, algo más que sólo la autónoma y valiosa decisión para acceder al matrimonio; por ejemplo, la formación y protección de los vulnerables, la maduración de futuros ciudadanos, o el papel humanizador y civilizador que se desarrolla en el cumplimiento de las exigencias familiares.

## VII. PERSONA Y DIGNIDAD

### 1. *Persona y dignidad*

Si se busca una palabra para sintetizar todos los elementos irreductibles que se han descrito, se utiliza el término *persona*. Si se busca describir el *brillo* que emite la persona, éste podría tratarse de la cualidad que la hace inteligible y de un fin que la cualifica como *amable*. En consecuencia, el *resplandor* de la persona que mide y ajusta una conducta de modo coherente en torno a ella misma se le llama *dignidad*. Por último, cuando la realidad de la persona se considera cuanto *relacional*, como un *existir-ante-otra-persona*, ésta se introduce en el mundo del *derecho*.

En otras palabras, la dignidad es el resplandor que emana de la persona, la idoneidad y estándar de su dinamismo existencial; el estándar que mide la coherencia de una acción con ese valor. La dignidad de la persona se refiere a esa luz de inteligibilidad y a ese resplandor que permite medir

la coherencia de las acciones personales. El derecho, en consecuencia, es el ajuste de la relación interpersonal a través de la operación de todos los elementos irreductibles de la persona.

En otras palabras, la aspiración connatural por afirmar a la persona implica no sólo captar su presencia de algo real, inteligible y amable, sino que *aquella* se introduce en la esfera de *uno mismo* y pide una conducta apropiada, ajustada, a la persona. El deber hacia la persona nace *dentro* de la experiencia de la persona y se traduce en un actuar externo ajustado a ella. Se trata de una estructura dinámica de dominio de sí y de una humanización de la acción humana medida por ese valor incondicional. Por eso, la SCJN sostiene, con acierto y enfáticamente, que

la dignidad humana no se identifica ni se confunde con un precepto meramente moral sino que se proyecta en nuestro ordenamiento como un bien jurídico circunstancial al ser humano, merecedor de la más amplia protección jurídica... [pues] la dignidad humana funge como un principio jurídico que permea en todo el ordenamiento, pero también como un derecho fundamental que debe ser respetado en todo caso, cuya importancia resalta al ser la base y condición para el disfrute de los demás derechos y el desarrollo integral de la personalidad. Así las cosas, la dignidad humana no es una simple declaración ética, sino que se trata de una norma jurídica que consagra un derecho fundamental a favor de la persona y por el cual se establece el mandato constitucional a todas las autoridades, e incluso particulares, de respetar y proteger la dignidad de todo individuo, entendida ésta —en su núcleo más esencial— como el interés inherente a toda persona, por el mero hecho de serlo, a ser tratada como tal y no como un objeto, a no ser humillada, degradada, envilecida o cosificada.<sup>59</sup>

## 2. *Persona y derecho: el qué y el cómo equivalente al quién*

Esta totalidad de la persona humana y la radicalidad de su humanidad exigen que la actividad jurídica incorpore *todas* esas características irreductibles. Usualmente el derecho se define sólo en torno a ser dueño de sí mismo. Por eso —si se sigue a Hohfeld— se caracterizaría como derecho subjetivo, libertad o privilegio, potestad o inmunidad.<sup>60</sup> O en una descripción menos académica, *derecho* equivaldría a decir *right* (correcto o adecuado), *claim* (reclamo), *trump-card* (carta ganadora) o *entitlement* (legitimación).

<sup>59</sup> Tesis 1a.CCCLIV/2014, *Seminario Judicial de la Federación y su Gaceta*, Décima Época, t. I, octubre de 2014, p. 602.

<sup>60</sup> Hohfeld, Wesley, *Conceptos jurídicos fundamentales*, trad. de Genaro R. Carrió, México, Fontamara, 1991, pp. 49 y ss.

Así pues, ¿cómo se definiría el *derecho* si pretende ser coherente con el *quién* de *toda* persona? ¿Cómo describir el término de forma relacional, dialógica, tradicional y abierto al influjo de la acción? Quizá si se añaden algunas características de la idea de la jurisprudencia romana clásica sobre el *ius*, se describiría así: i) El ajuste —mediante una acción humana, que dialoga con la tradición— de bienes, cosas, operaciones, posesiones y elementos; gracias al cual se ii) equilibran los personajes (*relatum*) contextualizados al motivo de su relación (*relata*) concreta, histórico-cultural; iii) que permite, habilita y posibilita que se encuentren personas que comparten narración compartida, iv) y que orienta y justifica toda exigencias, libertades, privilegios, potestades o inmunidades reconocidas en el sistema jurídico.

Al mismo tiempo, ¿cómo habría de argumentarse un *derecho* así concebido, de modo que sea coherente con el *quién* de toda la persona? Gustav Radbruch explica que el *cómo adjudicar* del derecho —la interpretación— implica buscar “el sentido incorporado a la norma misma”, pero no en únicamente el *sentido filológico* de las palabras del enunciado jurídico, sino “llevar lo pensado hasta el final consecuente del proceso de pensamiento”.<sup>61</sup> Es decir, ¿qué significan para esos hechos un enunciado como el descrito en el texto jurídico —legal o jurisprudencial—? ¿Qué consecuencias para los personajes implicados deben asignarse a sus cosas, posesiones y acciones, de modo que ellos capten motivos racionales para encontrarse como personas? ¿Cuáles son los bienes humanos en juego, qué acciones eficaces y realizables ajustarán a estos personajes, en el contexto de una tradición que cuenta con instituciones y procesos para que esta respuesta sea inteligible y acogida por ese contexto jurídico?

Arthur Kaufmann sugiere que un argumento así, un *espiral hermenéutico*, consiste en un (i) ir y venir de la persona entre (ii) los hechos del caso y (iii) la tradición jurídica desde su experiencia y precomprensión de ambos.<sup>62</sup> Esos extremos se *acercan* poco a poco a una solución vislumbrada desde la sensibilidad por la justicia del operador jurídico. Éste elige qué sucesos del caso constituirán (iv) el *caso vital* o narración de los hechos que piden (v) un *tipo jurídico* y los equilibrios propios de los hechos y los personajes. Por su parte, el *tipo jurídico* consiste en las porciones de la ley y la jurisprudencia previa, medios probatorios y principios jurídicos que se eligen en función del *caso vital* que a la vez se va construyendo. Ambos se colocan en correspondencia, de modo que el argumento jurídico (vi) configura, lee y construye un dere-

<sup>61</sup> Radbruch, Gustav, *Introducción a la filosofía del derecho*, trad. de Wenseslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, pp. 9 y 10.

<sup>62</sup> Como introducción a este método puede verse Kaufmann, A., “Concepción hermenéutica del método jurídico”, *Persona y Derecho*, 35, 1996, pp. 11-36.

cho —*right, claim, trump card, entitlement, ius*— coherente con el *quien* total de la persona.

Para darle sentido pleno a la expresión “...todas las personas...”, se trata de reconocer, a *todas* ellas, pero también a *toda ella*. No sólo como el *quién* del derecho, sino también el *qué abarca el derecho* y el *cómo se adjudica*. Reducirlo a la experiencia de la autonomía es dejar fuera lo que realmente se pretende proteger.

En definitiva, la fórmula “todas las personas” sólo es consistente si asume y es coherente con *toda* la persona.

### 3. Segundo excurso: la titularidad de derechos del embrión

#### A. ¿*Artavia Murillo* ha cerrado los contornos del derecho a la vida?

Si lo desarrollado en estas páginas sobre la persona, el derecho y la argumentación jurídica es consistente, y en consecuencia impregna toda reflexión sobre los derechos humanos, entonces ha de revisarse de nuevo la exclusión del fecundado de la *titularidad* de los derechos humanos.<sup>63</sup> En la sentencia *Artavia Murillo vs. Costa Rica*, la Corte IDH reconoce que el embrión puede merecer una protección en cuanto material humano relevante, pero no la titularidad del derecho a la vida, cuyo reconocimiento y protección sólo se permite de forma gradual, no absoluta.<sup>64</sup> La Corte IDH ofreció tres razones para fundar una conclusión así: primero, la elección de un significado de *concepción* a costa de otro posible<sup>65</sup> —donde excluyó por motivos filosóficos un conjunto de literatura científica por asociarla a otra escuela filosófica—. Segundo, eligió como método central la consideración del texto como un documento vivo —en detrimento del sentido ordinario de las palabras que con buena fe utilizaron los países al componer el tratado,<sup>66</sup> y

<sup>63</sup> El artículo 4.1 del Pacto de San José dice: “Toda persona tiene derecho a que se respete su vida. Este derecho estará protegido por la ley y, en general, a partir del momento de la concepción”.

<sup>64</sup> Corte Interamericana de Derechos Humanos, caso *Artavia Murillo y otros (Fecundación in Vitro) vs. Costa Rica. (Excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costas)*, 28 de noviembre de 2012, párr. 264.

<sup>65</sup> *Ibidem*, párr. 186 y ss.

<sup>66</sup> Artículo 31.1 de la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados (CVDT): “Un tratado deberá interpretarse de buena fe conforme al sentido corriente que haya de atribuirse a los términos del tratado en el contexto de estos y teniendo en cuenta su objeto y fin”.

que confirmaron con sus prácticas posteriores—. <sup>67</sup> Y tercero, al interpretar la expresión “en general”<sup>68</sup> del artículo 4.1 —pudiendo elegir otra razonable y coherente con una protección más amplia—. <sup>69</sup>

Sobre la primera razón, la Corte argumenta que la *concepción* ha de comprenderse a partir del momento de la implantación, pues la fecundación *in vitro* (FIV) habría transformado el concepto de concepción conocido por los redactores del Pacto. Ellos no sabrían que la fecundación y la implantación constituyen fenómenos distintos, y la FIV habría abierto una comprensión nueva del embarazo.<sup>70</sup> Sin embargo, la distinción entre fertilización e implantación se conocía al menos desde 1876;<sup>71</sup> desde 1950 se practicaba la FIV, aunque sin éxito, en personas humanas, pero la FIV en animales se logró con éxito desde 1878.<sup>72</sup>

Sin embargo, la Corte IDH asume que los redactores no sabrían distinguir entre fecundación e implantación, por lo que acude a la literatura científica para resolver el problema. Explica, con acierto, que esta es contradictoria: para unos, “el inicio de la vida comienza con la fecundación... mientras que otras consideran... [como] punto de partida... su implantación en el útero... [o] cuando se desarrolla el sistema nervioso”.<sup>73</sup> Y concluye:

respecto a la controversia de cuándo empieza la vida humana, la Corte considera que se trata de una cuestión valorada de diversas formas desde una pers-

---

<sup>67</sup> Corte Interamericana de Derechos Humanos, caso *Artavia Murillo...*, *cit.* párr. 245 y ss. En este punto, la Corte IDH remite el artículo 31 de la CVDT, en concreto el párrafo tercero, que dice: “Juntamente con el contexto, habrá de tenerse en cuenta: a) todo acuerdo ulterior entre las partes acerca de la interpretación del tratado o de la aplicación de sus disposiciones: b) toda práctica ulteriormente seguida en la aplicación del tratado por la cual conste el acuerdo de las partes acerca de la interpretación del tratado: c) toda forma pertinente de derecho internacional aplicable en las relaciones entre las partes”.

<sup>68</sup> *Ibidem*, párr. 258 y ss.

<sup>69</sup> Ha de tomarse en cuenta, que el mismo tribunal interamericano sostuvo que una disposición jurídica puede violar derechos humanos si es *irrazonable*, pues *razonabilidad* “implica un juicio de valor... una conformidad con los principios del sentido común” que justifica el carácter justo, proporcionado y equitativo de un estándar de derechos humanos; lo que lo opone a algo injusto, absurdo y arbitrario (*cfi.* Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Ciertas atribuciones de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos*, Opinión consultiva 13/93, 16 de julio de 1993, párr. 33 y 34.)

<sup>70</sup> Corte Interamericana de Derechos Humanos, caso *Artavia Murillo...*, *cit.*, párr. 179.

<sup>71</sup> Ventura-Juncá, Patricio y Santos, Manuel “The Beginning of Life of a New Human Being from the Scientific Biological Perspective and its Bioethical Implications”, *Biological Research*, vol. 44, núm. 2, 2011, pp. 201-207.

<sup>72</sup> Bavister, Barry D., “Early History of Fertilization”, *Reproduction*, vol. 124, 2002, pp. 181-196.

<sup>73</sup> Párr. 183.

pectiva biológica, médica, ética, moral, filosófica y religiosa... [por lo que] no existe una definición consensuada sobre el inicio de la vida. Sin embargo, para la Corte es claro que hay concepciones que ven en los óvulos fecundados una vida humana plena. Algunos de estos planteamientos *pueden ser asociados* a concepciones que le confieren ciertos atributos metafísicos a los embriones. Estas concepciones no pueden justificar que se otorgue prevalencia a cierto tipo de literatura científica al momento de interpretar el alcance del derecho a la vida consagrado en la Convención Americana, pues *ello implicaría imponer un tipo de creencias específicas* a otras personas que no las comparten.<sup>74</sup>

Descartada la literatura científica asociada a un tipo de concepción para evitar imposiciones sobre valores no científicos, la Corte da validez al bloque científico contrario. Esta conclusión, lamentablemente, valida unos estudios por los mismos motivos por los que ella rechaza los otros. El hecho de que dos planos de argumentación diferente sostengan una conclusión similar (uno el método científico y otro la reflexión ética), no significa que los estudios rechazados por la Corte hayan violado el método científico con el que llegaron a su conclusión. En otras palabras, unos estudios científicos embrionarios que abandonan su método propio para aplicar los de una filosofía exigiría que descartarse por inconsistentes.

Pero la Corte no los rechaza por violar su método propio, sino porque les aplica una metodología no científica: su asociación con sistemas ético-filosóficos. ¿Explica en la sentencia qué inconsistencias científicas encontró en la elaboración de esos estudios y en sus conclusiones? No. Prescindió de ellos porque la Corte eligió una posición fideísta o emotivista, que descarta una literatura científica por motivos no científicos. Si la Corte acude a la prueba científica, es precisamente por su método propio para acercarse a la realidad, y que si bien es cierto a un tribunal no le corresponde ser experta en los métodos auxiliares a los que acude para resolver, al menos asume que comprende la racionalidad elemental detrás de esas conclusiones dentro de ese ámbito. De lo contrario, ¿para qué acudir a la prueba científica en general en búsqueda de información?<sup>75</sup> Si ha de rechazar algún estudio científico,

<sup>74</sup> Párr. 185. Énfasis añadido.

<sup>75</sup> La Corte rechaza la posibilidad de reconocer “atributos metafísicos al embrión” porque aquello no sería científico, y por tanto, sólo fruto de un sentimentalismo incommunicable. Pero ella misma comete esa irracionalidad al sostener sus conclusiones del mismo modo. En la sentencia, este problema también aparece en la valoración de la opinión de los peritos. La Corte escuchó a cuatro de ellos: Fernando Zegers, Anthony Caruso, Paola Bergallo y Marco Gerardo Monroy Cabra (párr. 43). A lo largo de la sentencia, al perito Zegers Hochschild se le menciona en cuarenta y cuatro ocasiones; a Caruso, trece; a Bergallo, tres, y a Monroy, tres. Lamentablemente, la Corte nunca justifica por qué la opinión de Zegers debía preva-

al menos debería explicar mínimamente sus inconsistencias metodológicas. Porque si no lo hace caería en el error que ella misma denuncia.

En segundo lugar, la Corte acude a la interpretación evolutiva, porque el sentido del término *concepción* de los redactores se ha *oscurecido*, ya que ellos no sabrían distinguir entre fecundación e implantación. Asumiendo lo anterior, tampoco encuentra el significado de la palabra en el comportamiento ulterior de los Estados tras la firma del Pacto de San José.<sup>76</sup> Antes de que la Convención entrara en vigor, sólo Ecuador y Paraguay reconocían la protección de la vida humana desde la concepción, y México incluyó una reserva explícita a esa sección del artículo 4o. Tras la aprobación del texto, El Salvador, Guatemala, Perú, Honduras, Chile y República Dominicana modificaron su Constitución para incluir al fecundado como sujeto del derecho a la vida. En 1994, Argentina introdujo en su texto constitucional la facultad del Congreso para “aprobar un sistema social especial e integral que protege a los niños necesitados desde la gestación...”<sup>77</sup> Después de 1969, en Latinoamérica veintinueve países han mantenido su legislación penal tipificando el aborto directo, cuatro lo han endurecido al prohibirlo totalmente y sólo cuatro lo habían despenalizado<sup>78</sup> cuando se decidió *Artavia Mu-*

---

lecer, con tanta relevancia, a costa del resto. Esta falta de explicación mina la racionalidad elemental de la sentencia, si se toma en cuenta que este perito *Hércules* es “una persona que ha promovido e impulsado la fecundación *in vitro*”. Cianciardo, Juan, “La especificación del derecho a la vida del no nacido en el sistema interamericano de derechos humanos. Una aproximación desde el caso *Artavia Murillo*”, *Dikaion*, Bogotá, vol. 25, núm. 2, diciembre de 2016, p.182. Ahí mismo, Cianciardo refiere este comentario de Santiago Altieri: “Evidentemente no está en entredicho su competencia profesional. Lo reprochable es que la Corte haya dado tanta relevancia a un perito que tenía interés contencioso y carecía de imparcialidad; debió haber dado razones de por qué admitía a un perito con interés, y por qué privilegió ese informe respecto de los otros”.

<sup>76</sup> El artículo 31 de la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados establece que la regla de interpretación del mismo será realizarla “de buena fe conforme al sentido corriente que haya de atribuirse a los términos del tratado en el contexto de estos y teniendo en cuenta su objeto y fin”. Para comprender ese sentido, se tomará en cuenta el preámbulo y anexos, los acuerdos, e instrumentos elaborados y aceptados en torno a la celebración del tratado; los acuerdos y prácticas ulteriores de las partes, y el sentido especial de un término solo si así se manifiesta.

<sup>77</sup> Constitución Política de la República de Argentina de 1994, artículo 75.23. En este país sudamericano, 11 de 23 provincias reconocen en su Constitución el inicio de la vida humana desde el momento de la concepción.

<sup>78</sup> Ornelas Duarte, Aracely, “Interpretación del artículo 4.1: revisión y análisis de la práctica ulterior de los Estados miembros de la Convención Americana sobre Derechos Humanos”, en Ramos-Kuri, Manuel (coord.), *Análisis crítico de la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el fallo sobre fertilización in vitro*, Querétaro, 2016, nota al pie 65, pp. 133 y 134.

nillo.<sup>79</sup> Sin embargo, la Corte consideró que estas conductas de los Estados no expresan su comprensión del texto del Pacto de San José. Por último, la Corte podría haber interpretado la fórmula “en general” del artículo 4.1 en dos sentidos. El primero —señalado en el voto disidente de Vio Grossi—, implicaba la protección más amplia del derecho a la vida en beneficio del embrión. El segundo, el sentido más restrictivo del alcance del artículo 4, pero más amplio para el de integridad personal de quien padece una enfermedad. El primero asume que la vida de toda persona humana debe estar protegida *siempre* por el Estado, incluida en sus leyes. En general, es decir, lo común y frecuente será que se mencione explícitamente el inicio de la vida humana desde la concepción. Si un Estado no lo hubiera hecho así, se prefiere una reforma legislativa; pero si no lo hiciera, no incumpliría su obligación. Lo excepcional sería que ninguna ley del Estado lo hiciera, pero no haría falta esa protección reforzada, pues el derecho a la vida de toda persona siempre está protegido. A favor de esta opción ha de considerarse que sólo tres países se opusieron a incluir la concepción de forma explícita, y sólo dos sostuvieron su deseo de que el texto significara la prohibición del aborto. En ningún caso lo hicieron para negar el estatuto del embrión fecundado como persona.<sup>80</sup> Concluye el juez Grossi que “esa protección debe ser *común* para el

---

<sup>79</sup> La práctica actual de los Estados, suficiente para que la Corte la considerara fuente jurídica, fueron 135 centros FIV, en once países (45% del sistema interamericano), y la legislación sobre reproducción humana en siete países (29%). Esa tercera parte fue suficiente para considerar esta práctica como *mayoritaria* y, por tanto, válida para negar el reconocimiento del concebido como persona (Cf. Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Artavia Murillo...*, *cit.*, párr. 256). En su voto disidente, el juez Vio Grossi señala que, incluso difícilmente ese implique una *mayoría*, en la regulación del FIV ninguno en esa oncena de países reglamentaron “en aplicación o consideración” del sentido de la palabra *concepción* del artículo 4.1 del Pacto (Grossi, Vio, *Voto disidente del caso Artavia Murillo y otros vs. Costa Rica*, 28 de noviembre de 2012, p. 19). Al mismo tiempo, la Corte rechazó reconocer titularidad de derechos humanos a las personas jurídicas, porque en la práctica, aunque los países les reconocen algún derecho fundamental —propiedad (en el 50% de ellos) o acceso a un recurso efectivo (en el 62% de ellos)—, “lo cierto es que estos antecedentes no son suficientes, por cuanto no todos los Estados realizan el reconocimiento de la misma forma y el mismo grado. Adicionalmente, este Tribunal nota que ésta es la posición que los Estados ostentan en su derecho interno, razón por la cual no es posible modificar el alcance del artículo 1.2 de la Convención Americana. Corte interamericana de Derechos Humanos, *Titularidad de derechos de las personas jurídicas...*, *cit.*, párr. 67. Como es lógico, no todo principio jurídico se invoca del mismo modo en distinta causa jurisdiccional. Aún así, al lector le queda la duda sobre cuál es el motivo jurídico, por el que la práctica de los países no es válida cuando se trata del 50% en un caso, y sí lo es cuando sólo alcanza el 30% en un tema culturalmente muy debatido.

<sup>80</sup> Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Artavia Murillo...*, *cit.*, párr. 203-205.

nacido” y para el que no ha nacido, pues en “ambos hay vida humana, hay un ser humano, una persona”.<sup>81</sup>

El segundo sentido, el que eligió la Corte, comprende el artículo 4.1 como si dijera: “toda persona tiene derecho a la vida de modo que el Estado debe protegerla *siempre*, pero *excepcionalmente* lo haría la concepción siempre que no impida el desarrollo de otros derechos”. Es decir, conforme al vocabulario incorporado por la Corte, al texto le correspondería la siguiente estructura: “[El derecho a la vida] estará, protegido por la ley de forma gradual; lo infrecuente será hacerlo desde el momento de la implantación; puesto que al embrión no le corresponde una protección absoluta de este derecho”.<sup>82</sup> A favor de esta posición, está la necesidad de hacer efectiva la FIV como parte del derecho a la salud y del libre desarrollo de la personalidad.

### B. Valoraciones jurídicas sobre base empírica

La ciencia embrionaria solo llega a conclusiones descriptivas de un fenómeno: en la fecundación se encuentran ya los elementos suficientes para considerarse un ejemplar de la especie humana. En este punto el consenso de los biólogos es amplio.<sup>83</sup> Artavia Murillo no se aparta de esta conclusión: la FIV presupone este suceso, los médicos que la practican, los posibles padres que la buscan, y los jueces que protegen una decisión considerada como valiosa, asumen que con la fecundación se consigue una célula pluri-potencial que si se mantiene en un entorno particular, se logrará un embarazo y el parto de una persona humana.<sup>84</sup>

Pero fuera del ámbito empírico, en el terreno de las consecuencias normativas, y los motivos éticos subyacentes en este dato experimental, las conclusiones discrepan. ¿En qué momento un feto ha de considerarse con la dignidad de persona humana y recibir la protección como algo más que material humano? Sin duda el debate se presenta acalorado por as conse-

<sup>81</sup> Grossi, Vio, *op. cit.*, pp. 14 y 15.

<sup>82</sup> Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Artavia Murillo...*, *cit.*, párrs. 203-205 y 263.

<sup>83</sup> Jacobs, Steven Andrew, “Biologist’s consensus on ‘When life begins’”, 25 de julio de 2018, disponible en: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3211703>.

<sup>84</sup> En las notas al pie 266, 268 y 279 del caso Artavia Murillo se remiten a numerosos estudios científicos sobre esta conclusión. La disputa se centró en el valor jurídico de ese fenómeno, no en su valor biológico. Puede verse también un recopilado de trabajos en American College of Pediatricians, “When Human Life Begins”, Marzo 2017, <https://acpeds.org/position-statements/when-human-life-begin>.

cuencias que se siguen y no parece que se vaya a resolver de manera pacífica. Acudir a sede judicial solo resuelve a favor de una solución sobre cómo se atenderá una situación dolorosa.

El caso Artavia estudió la titularidad del embrión como una realidad subordinada al libre desarrollo de la personalidad y en el hecho del embarazo. Ahora bien, probablemente esa valoración jurídica sería distinta si el asunto tratara sobre la determinación de la pena a un esposo que golpea a su cónyuge preñada; a la reparación del daño en caso de que un médico por negligencia culposa suministrara un medicamento que provoca la pérdida del embrión, o le transmite el VIH; o si la clínica de FIV destruyera los óvulos fecundados o implanta por error los destinados a otra pareja.

De ser así, el valor del embrión dependería del contexto en que se estudia, no en lo que es. De seguir esta línea argumentativa, las cualidades inherente o inalienable de los derechos humanos derivarían del juicio y asignación de un agente externo al sujeto. Más aún, si no se reconoce desde la fecundación la condición de persona del embrión, entonces, la línea que se traza para identificar cuándo el ser biológicamente de la especie ya es persona humana digna, implicaría al menos dos presupuestos problemáticos. Primero, se asumiría que las personas se desarrollan como agregando componentes y a partir de cierto número de partes, se podría reconocer a una persona; algo análogo a los automóviles. Segundo, el juicio sobre qué es persona humana dependería no de su pertenencia a la especie humana, sino a aquello que a priori se decide que forma parte de los elementos que identifican ya la presencia empírica de una persona.

Ambas contradicen al menos una experiencia ética y otra jurídica. Por una parte, la empatía que los redactores de la DUDH presuponían para hablar de estos derechos. Quien juzga valorativamente cuándo inicia la vida humana ha de reconocer que ella misma comenzó su existencia como cigoto: ¿cómo decide aplicar a otro lo que no desearía para sí? Segunda, en un argumento de proporcionalidad de derechos fundamentales, se procura “la no anulación de ninguno de los derechos”:<sup>85</sup> decidir la destrucción del embrión como respuesta a un problema de su madre, del científico o de alguien más, significaría su pérdida absoluta.

El lenguaje adversarial —el embrión frente a su gestante— del derecho oscurece muchos de los requerimientos de la justicia que exige la sexualidad humana, la transmisión de la vida y la aportación femenina a la sociedad, entre otros. Reducirlos solo al derecho de una contra la presencia del

---

<sup>85</sup> Vázquez, Daniel, *Test de razonabilidad y derechos humanos: instrucciones para armar*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2016, p. 113.

otro, equivaldría al sinsentido de rescatar a un naufrago para abandonarlo en la playa a su suerte. La acción del héroe y las necesidades del vulnerable solo son comprensibles si se concatenan acciones, se integran soluciones en muchos planos: si puede respirar, si se rompió un hueso, quién es, si recuerda quién es, si puede caminar, si alguien lo acompañaba, si cuenta con medios para volver a su hogar, si alguien más lo acompañaba, etcétera. En el caso de una mujer y el aborto, los asuntos por atender son de una gama muy amplia: el encuentro personal de ella con su hijo —no con la abstracción conceptual embrión—, su situación económica, su futuro escolar, las relaciones familiares, las posibilidades reales de conciliación laboral, el contexto de en la decisión sobre su maternidad, etcétera

Lamentablemente el debate sobre estos problemas reducido a derechos de una contra otro, polariza y desgasta recursos sociales y culturales para diseñar e implementar soluciones creativas que van más allá ofrecer o no el aborto, o la FIV con su descarte de embriones. Resolver en sede judicial podrá resolver una controversia, pero dificulta que una sociedad plural encuentre puntos comunes para atender la multitud de problemas que amenazan tanto la vida de una mujer, el futuro de la sociedad en sus niños y el valor de toda persona humana que se presente ante uno mismo sin haberlo buscado.